تور آندريه

# التصوّف الاسلامي

ترجمة : د. عدنان عباس علي




منشورات الجمل

تـور آندريه، التصوف الإسلامي





تور آندريه

# التصوف الإسلامي

ترجمة

د. عدنان عباس علي

منشورات الجمل



تور آندريه: (١٨٨٥-١٩٤٧) مستشرق سويدي، للمزيد: انظر: (المقدمة: ص ٥ وما بعدها) من هذا الكتاب.

ولد عدنان عباس علي عام ١٩٤٢ في الهندية / العراق. دكتوراه في العلوم الاقتصادية من جامعتي فرانكفورت وجامعة دارمشتاد / المانيا. مارس التدريس في العديد من الجامعات العربية. له العديد من الإسهامات تأليفاً وترجمة في مجالات الاقتصاد، والاجتماع والأدب. يقيم اليوم في فرانكفورت.

تور آندريه: التصوّف الإسلامي، ترجمة: د. عدنان عباس علي

الطبعة الأولى، كولونيا - المانيا ٢٠٠٣

Tor Andrae: *I myrtenträdgarden Studier I sufisk mystik, 1947*

Postfach 210149 . 50527 Köln . Germany
Tel: 0221 736982 . Fax: 0221 7326763
E-Mail: KAlmaaly@aol.com



# مقدمة المترجم

تور آندريه (Tor Andrae, 1885-1947)، مؤلف هذا الكتاب، واحد من كبار المستشرقين السويديين ومن أعلام المتخصصين في تاريخ الأديان والسيكولوجية الدينية. وكنت قد ترددت كثيرا في ترجمة هذا الكتاب المهم والشيق إلى العربية لأمر يتصل بالسؤال عما إذا كنا، نحن العرب خاصة، بحاجة إلى الأدبيات الصوفية في ظرفنا الراهن المتردي.

وفي الواقع ليس ثمة داع يدعو للإسهاب في القول بأن التصوف ما كان ولن يكون أبدا، على ما نعتقد، طريق الخلاص من وضعنا المتردي... فهو طريق استسلامي يشجع على استكانة المشاعر وانهيار القوى في وقت نحن فيه بأمس الحاجة للروح الوثابة والمشاعر الثائرة والفكر النير والحلول التي تخلصنا من مشاكل التخلف التي نرزح تحت وطأتها.

من هنا الحذر الحذر من الانسياق وراء العبارات البراقة التي ينقلها المؤلف عن مشاهير الصوفيين وما تثيره هذه العبارات من خوف ورعب في النفس، فالله تعالى ما خلق هذا العالم لكي نشقى





به كما لم يكتب علينا إسلامنا الحنيف تعذيب النفس وتجويعها أو اعتزال الأمة والانصراف عن مشاكلها.

إلا أننا لم نترجم هذا الكتاب لكي نطلب عدم قراءته... إن ما نريد قوله هو أن يكون القارئ فطنا لما يقرأ، واعيا لما يُعرض أمامه، ناقدا لما يقدم له، حذرا من الانسياق وراء كل ما هو تراثي أو سلفي، لا سيما أننا نعيش في عصر غدا فيه البعض يرى في كل أقوال السلف بلسما يُشفي من الجراح التي أثخنت جسم الأمة وعصفت بروحها.

وسيكتشف القارئ بنفسه، إذا ما أخذ هذا التحذير مأخذ الجد، أن تراثنا ينطوي، مثله في ذلك مثل تراث أية أمة أخرى، على جوانب سلبية وجوانب إيجابية. فالكتاب لا يستعرض التصوف وأهدافه فحسب، بل يترك أقطاب التصوف يعبرون عما يجيش في خواطرهم، كاشفين بذلك عن ملامح صورهم وخفايا سرائرهم. وحينما كنت أراجع مؤلفات الصوفيين، كنت أجد نفسي أمام موقف يدعو للحيرة. فمرة أجد نفسي أمام أناس دميمي الخِلْقة، أنانيي السريرة، مرضى العقول، فأحدهم يقول: ((ما من أمر يبلغني أحب إلي من موت أهلي))، وآخر يقول: ((فر من الناس فرارك من السبع))، وهاهو ثالث يشبه النساء بالمطايا ويزعم بأن ما أنعم به الله عز وجل ((من امتطاء الأربع من النساء، من الحكمة وتلوين الطبع في الصنعة، مثل ما أنعم به من تكوين سيرة المطايا التي جعلهن مراكب عباده، فجعل تفاوت تكوين وطء الأربعة بمنزلة تغاير مشي دواب البَر الأربعة)).

لكني، وفي المرة الأخرى، قابلت في هذه المؤلفات أناسا





مرحين، رؤوفين، عطوفين في تعاملهم مع الآخرين، طابت سرائرهم، وَرَقّت أخلاقهم، وتوهجت عقولهم واستنارت فأنارت لهم ولإخوانهم طريق الإيمان القويم والخُلُق المتين، فكانوا قدوة حسنة للآخرين وعمالقة من عمالقة الفكر الإنساني.

وإذا كنت قد ترددت في ترجمة الكتاب إلى العربية لعدم صلاحية موضوعه في حل مشاكل عصرنا، فإني ترددت أكثر، بل أحجمت عن ترجمته، وبالذات فصله الأول، وذلك لأن المؤلف قد دخل في هذا الفصل في متاهات كادت أن تُسْلُبَ الكتاب عناصره الجمالية.

لقد استطاع المؤلف حقا، لا سيما وأنه هو نفسه أب كنسي يؤمن بالوحي، أن يبتعد عن النعرة العلمية التي تتمسح بها غالبية المستشرقين عند دراسة الفكر الإسلامي والقائمة على ميلهم لإتباع مناهج وطرق مادية، هادفين من ذلك إلى القول بأن القرآن الكريم هو حصيلة الإبداع الشخصي للرسول الكريم، نعم ابتعد المؤلف حقا عن هذه النعرة، إلا أنه راح ينشد ضالته في الأثر الخارجي على نشوء الفكر الإسلامي، فتراءى له هذا الأثر في المسيحية. وبالتالي ما كان بإمكانه والحالة هذه أن يتعامل مع الإسلام كدين نشأ من مصدر قبلي وهو الوحي الإلهي بل رأى فيه فرعا من فروع المسيحية.

وعلى ما نرى ما جاء الإسلام لكي يفند أو ينقض هذه الديانة أو تلك، إنما جاء لكي يُتم اللهُ به رسالته التي بدأت بالديانات السماوية الأخرى، ومن هنا فإن أوجه الشبه بين الإسلام والمسيحية، في بعض الجوانب، ظاهرة بديهية. من هذا المنظور فإنه أمر ضروري،





لا أن يكون هناك تشابه في بعض الجوانب فحسب، بل وأن يكون هناك تطابق في هذا الجانب أو ذاك.

ولذا ورغبة منا في الحفاظ على ما في الكتاب من عناصر جمالية وإيمانا منا بأن الله تعالى ما أراد لرسالتيه النصرانية والإسلامية أن تفرق بيننا وتمزق شملنا ،لذا أهملنا ما جاء في الفصل الأول من مقارنات. فلكل امرئ أن يؤمن بما يرتئيه أصلح له أمام الله تعالى، انسجاما مع الآية الكريمة: ((لكم دينكم ولي دين)). أما باقي فصول الكتاب فقد نقلناها كلية دون ما حذف واختصار

وإنه سبحانه الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

**د. عدنان عباس علي**

فرانكفورت في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠





# مقدمة المؤلف

في ربيع عام ٩٢٢، وعلى وجه التحديد في يوم ٢٦ آذار (مارس)، أي في أحد تلك الأيام التي كانت روما تقيم فيها الاحتفالات بمناسبة وفاة إله الخصوبة عطي (Attis)، والعالم المسيحي يستعيد خلالها ذكرى مأساة المسيح وآلامه في القدس، صلب في بغداد المتصوف الهيمان الحسين بن منصور الحلاج. وكانت التهمة الموجهة إليه هي ادعاؤه الألوهية ونشره آراء مفادها أن الذات الإلهية قادرة على أن تحل في الإنسان وتتحد به، وادعاؤه بأنه قادر على خلق المعجزات التي تثبت ألوهيته بما كان يصطنع من حيل وخدع وشعوذات.

ولم يعتقد القضاة الذين بالغوا في تحري حقيقة التهمة الموجهة إليه، مبالغة الرجال الذين يرون في إقامة القضاء العادل جزءاً من نزاهتهم وشرفهم، بإمكانية إدانته بالاستناد إلى التهم المسهبة المنسوبة إليه لا سيما وأن الحلاج نفسه كان قد أعلن براءته مما ينسب إليه من آراء. ولكن لما كان الحكم بإعدامه أمرا مقضيا قبل أن تجتمع المحكمة، لذا قرر الحكم عليه بسبب بعض الآراء التي





سمح لنفسه ببثها والتي تبطل أركان الإسلام وشعائره. فقد ادعى أن بإمكان المسلم الإفطار في شهر رمضان إذا ما صام ثلاثة أيام وثلاث ليال متتابعة صياما تاما وفطر في اليوم الرابع بشيء من الخضار، وبإمكانه الاستغناء عن الحج إلى مكة وما يتصل به من جهد مرهق وسفر مكلف، بالطواف حول داره.

وتم تنفيذ حكم الإعدام حسب مقتضيات الذوق الشرقي القاضي بأن يتجرع المرء حدثا مثل هذا تجزع منه النفوس وتضطرب له المشاعر بجرعات صغيرة. فجلد بادئ الأمر بالسوط ثم قطعت يداه ورجلاه وبعد ذلك صلب على خشبة وترك معلقا يومين حتى حز رأسه. ولم يأبه الحلاج بمصيره المحتوم على ما يبدو. فالرواية تقول إن عينيه اغرورقتا، وهو يقاد إلى ساحة الإعدام، بالدموع من كثرة الضحك ولم يقل وهو يصلب سوى «يا معين الفناء علي . . . أعني على الفناء. . . . إلهي إنك تتودد إلى من يؤذيك، فكيف لا تتودد إلى من يؤذى فيك. . . حسب الواحد أفراد الواحد له. . .».

لقد نال هذا الحدث المأساوي، بعد ما يقرب من ألف عام، خاتمة جديرة بالملاحظة والاعتبار. فقد توجهت إلى الشهيد الصوفي أنظار المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون واهتماماته الشخصية بحيث بدا وكأنه يبعث من جديد. فراح ماسينيون يفتش في كل مكتبات أوربا والشرق الأوسط جامعا كل كلمة قيلت عنه، مقتفيا أثر بطله في ما يزيد على ألفي بحث من الشرق والغرب ليكتب بعد هذا تاريخه: فكانت الحصيلة عملا جبارا مدهشا يشتمل على تسعمائة صفحة تسلط الضوء على حياة هذا الصوفي المسلم، ابتداء من حياته الأولى ومصادره العلمية. والنتيجة التي انتهى المؤلف إليها هي أن الحلاج





ثمرة التصوف الإسلامي وقمته وأنه فاق الكل من حيث عمق فكرته وندرة جرأته وحرارة ورعه وصدق تقواه.

وإذا كان تقييم منزلة بعض الأفراد في مثل هذه المجالات أمرا لا مناص منه، فما من شكّ في أن مثل هذا التقييم سيكون تعبيرا عن موقف شخصي وليس عن موقف موضوعي. فهل كان أوريجين (Origenes) أكثر أهمية، كشخصية دينية، من مؤلف إنجيل يوحنا؟ وهل ينبغي للمرء أن يضع، في قائمة القديسين، تاولر (Tauler)، بصفة صوفيا، قبل زوسو (Suso) أو خوان ده لاكروس (Juan de al Cruz) أو كاترين الزينية (Katharina v. siena)؟(*)

إنه لأمر طبيعي أن يحظى الإيمان المتفتح المتروي المبني على دراسات علم الكلام بتقدير أكبر من الإيمان العفوي الذي لم يمعن التفكير فيه والذي يتحدث صاحبه دون قيد أو شرط، عن التجربة التي عاشها فقط. فالدين يجب أن تثبت صلاحيته ويجب أن يمحص ويمعن الفكر فيه. وفي هذه المهام تكمن وظيفة علم الكلام ولكنه

---

(*) أوريجين يوناني الأصل ولد في الإسكندرية في حوالي عام ١٨٥م لأبوين نصرانيين وتوفي في صور عام ٢٥٣، كان واحدا من أهم الذين كتبوا في علم اللاهوت المسيحي وربما كان أهمهم قاطبة. وقد اختلف مع الأسقف فتسبب ذلك في انتقاله إلى فلسطين عام ٢٣٠م. وتاولر صوفي ألماني ولد في شتراسبورغ في حدود عام ١٣٠٠م وتوفي في عام ١٣٦١م. اشتهر برسائله ومواعظه الدينية. Suso (أو Seuse في اللغة اللاتينية)، صوفي ولد في Konstanz في عام ١٢٥٩م وتوفي في عام ١٣٦٦ في Ulm في جنوب ألمانيا. تأثر كثيرا بتوماس الأكويني وكان يستخدم في كتاباته لغة شعرية تتميز بغزارة صورها، أما ده لاكروس فهو صوفي أسباني ولد عام ١٥٤٢م وتوفي في Ubeda الأندلسية، اشتهر بمؤلفاته التي تبحث في الحياة الصوفية الداخلية والمشاعر التي تجيش في أعماق الصوفي. - المترجم.





قد يبدو، بعد أن ينتهي التأمل النظري من مهمته، أي بعد أن يكون قد أقام على الطرق والمفاهيم البسيطة حول معايشة الإله نظرية مدرسية دقيقة، نعم ربما يبدو بعد ذلك أن تطور علم الكلام لا يعد من وجهة النظر الدينية تطورا، وإنما يعد انحطاطا.

ففي أناشيد الفداء التي تشتمل عليها الفيدا(*) قصائد شعرية حية، زاخرة بعطر منعش، تحتفي بالطبيعة وتفصح عن إيمان حار، وعبادة صادقة، إلا أننا نجد النقيض لهذا في شروح البرهمية النظرية للفيدا، فهاهنا عالم قاحل مجدب كأنه صحراء جرداء، إنه عالم خيالي من دون خيال، إنه دين يقوم على منطق وقوانين ويمتاز بعمق مشهود له، إلا أنه يفتقر إلى الإيمان الحي المشوب بالعاطفة. هكذا إذن يمكن أن يكون الحال بالنسبة للعلاقة بين علم الكلام والإيمان: لاسيما إذا ما فقد الحدث العفوي، أي الانشراح أو التفتح القلبي في لحظة الحدث، حرارته الحية، وإذا ما تاه في شروح معقدة بشأن الحياة الباطنية. إن شعر الحب الذي جادت به قريحة الشعراء المادرجاليين (Madrigal)(**) في المرحلة المتأخرة من عصر النهضة، قد رق دون شك، إلا أنه يبقى بالنسبة لنا، بالدرجة الأولى، شاهدا على أن الحب كان قد فقد نفحته المعطرة وعواطفه

---

(*) الفيدا كتاب مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية معناها «معرفة المجهول» عن طريق الدين، ويشتمل على أوردة تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية، المترجم.

(**) Madrigal أسلوب شعري نشأ في إيطاليا وانتشر في باقي الأقطار الأوربية في القرن السادس عشر تميز في بداياته الأولى بصوره المستقاة من حياة الريف ورعي الأغنام، إلا أنه سرعان ما فقد تأثيره بسبب الأساليب الشعرية المتكلفة التي دخلت عليه، المترجم.





الجياشة. كذلك الأمر بالنسبة إلى الحب الإلهي الصوفي: فهو أيضا كان له شعراء خلاقون تسري في عروقهم الحياة، مثلما كان له منظرون يقومون على تنظيم وتصنيف (الرياحين القادمة من روض العطور الروحية). إن الخوف من أن لا يؤدي علم الكلام إلى فهم ومعايشة الأديان، بل إلى أن يصبح حجر عثرة في هذا الطريق، يبدو واضحا عندما يتعلق الأمر بالتصوف، وإني أستطيع أن أجزم أنه لا يبدو كحجرة عثرة في أي مجال آخر كما يبدو في الموضوع الذي نحن بصدد الحديث عنه. فالعالم الداخلي الذي نحن بصدد الحديث عنه جموح جدا تجاه محاولات التنظير التي يحاولها علم الكلام. إن علم الكلام يسعى لتنظير تجارب فردية، أي تجارب لا تعاش وليست على أهمية إلا في حياة الفرد الواحد ولا يمكن أن تعاش ثانية، وما هي إلا كلمات وصيغ وعاها ذلك الفرد وعجز عن ترجمتها إلى مصطلحات معبرة. إن هذا كله هو ما تسعى النظرية إلى حصره في معايير صوفية مصطنعة وتحويله إلى قواعد عامة شاملة وإلى مصطلحات تفتقد النكهة الروحية - مصطلحات تعبر عن حدث يجب أن يعرفه الجميع وأن يتعرفوا عليه ويعايشوه مرة أخرى. أن حصيلة مثل هذه المحاولات لا يمكن أن تكون إلا واقعا مشوبا بالضباب وغير واضح المعالم. ومهما يكن الأمر، فبالنسبة لي شخصيا، غالبا ما كانت دراسة منظري التصوف ونظرياتهم جولة في طريق يفتقد المعالم البينة.

ولقد رفض مؤسسو التصوف الإسلامي الأوائل رفضا قاطعا التنظير الصوفي (mystishe spekulation). فهاهو معروف الكرخي يقول:





«إذا أراد الله بعبد خيرا فتح عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل»[1].

وكذلك الأمر بالنسبة للجنيد، معاصر الحلاج والمعلم الشهير للتصوف القائم على سنة الرسول، فهو أيضا يرى أن:

«أقل ما في الكلام سقوط هيبة الرب جل جلاله من القلب، والقلب إذا عَرِيَ من الهيبة عَرِيَ من الإيمان»[2].

وهو لم يخف رأيه في الحلاج عندما جاءه شاكيا اختلافه مع أصحابه القدماء (بسبب شطحاته الفلسفية الصوفية - المترجم) راجيا منه السماح له بالتعلم على يديه مجددا، فرفض طلبه وأغلظ له القول حينما قال له:

«... لا صحبة لنا مع المجانين، لأنه ينبغي للصحبة الصحة... وأنا أرى... في كلامك فضولا كثيرا، وعبارات لا طائل تحتها»[3].

ولا ريب في أن بإمكان رجل علم الكلام المتفلسف أن يكون مؤمنا ورعا تقيا، بل وأكثر من هذا، بإمكانه أن يكون في بعض الحالات الاستثنائية صاحب نهج خاص به وشخصية خلاقة وليس مفكرا مستقلا فقط. ولقد كان الحلاج واحدا من هؤلاء العظام ذوي الطاقات الفكرية الاستثنائية، إنه علامة مضيئة في تاريخ التصوف الإسلامي، فمنه بدأ الطريق الذي سلكه التصوف الإشراقي

---

(١) السلمي، ص: ٨٧.
(٢) العروسي، ص: ١٤١.
(٣) الهجويري، ص: ١٨٩.





(Teosophische Mystik) والذي ارتبط باسم المفكر الكبير ابن عربي، صاحب المؤلفات ذات الأهمية الخاصة المتميزة بالنسبة للباحثين في تاريخ الأديان، فإليها يرجع الفضل في حفظ ونقل الكثير من أفكار التصوف الإغريقي في أيامه الخوالي. بيد أن هذه المؤلفات ليست ذات شأن وهي صحراء قاحلة من وجهة النظر الدينية. ومن الحلاج أيضا بدأ الطريق الذي قاد إلى ميل بعض الصوفيين لسبغ نوع من الصفات الإلهية على أنفسهم وإلى التفاف المريدين حول شخصية الزعيم الروحي المختار، فكانت الحصيلة ازدهارا عظيما لطرق الدراويش ومذاهبهم. إن ظهور الزعيم الدرويش الصوفي، أو كما يسمى، شيخ الطريقة، هذا الذي يدعي أن الذات الإلهية قد حلت فيه وأنه صار يجسدها بصورة حية، ملموسة، والذي كان يعذب أتباعه ومريديه، بقوة أرادته، عذابا فظا قاسيا ويجعل منهم دمى طائعة وذلك باستخدامه وسائل إرهاب نفسي ماكرة وباستخدامه، في بعض الحالات، الخدع والحيل والشعوذات، نعم إن ظهور مثل هذه الاتجاهات هو دون شك ظاهرة من أكثر الظواهر اشمئزازا في تاريخ الأديان.

إن الأسلوب الذي تعرفت عليه لأول مرة عن التصوف يختلف كلية عن الأسلوب الذي تعرفت عليه في النظريات التي صاغها علم الكلام (للتصوف، المترجم). فقد وقع بصري على كتاب (روض الرياحين في مناقب الصالحين) لعالم جمع الكثير من أقوال السلف، عاش في القرن الثالث عشر اسمه اليافعي. وفي مطلع هذا الكتاب مباشرة قرأت القصة الآتية:

(بينما النبي صلى الله عليه وسلم في الطواف إذ سمع أعرابيا





يقول ياكريم فقال النبي صلى الله عليه وسلم خلفه يا كريم، فمضى الأعرابي إلى جهة الركن اليماني وقال يا كريم فقال النبي صلى الله عليه وسلم خلفه يا كريم، فمضى إلى جهة الميزاب وقال يا كريم فقال النبي صلى الله عليه وسلم خلفه يا كريم فالتفت الأعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال: ياصبيح الوجه، يا رشيق القد أتهزأ بي لكوني أعرابيا والله لولا صباحة وجهك ورشاقة قدك لشكوتك إلى حبيبي محمد صلى الله عليه وسلم. فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم وقال: أما تعرف نبيك يا أخا العرب؟ فقال الأعرابي: لا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم، فما إيمانك به؟ فقال: آمنت بنبوته ولم أره وصدقت برسالته ولم ألقه. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا أعرابي، اعلم أني نبيك في الدنيا وشفيعك في الآخرة، فأقبل الأعرابي يقبل قدمي النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: مه يا أخا العرب لا تفعل بي كما تفعل الأعاجم بملوكها فإن الله سبحانه وتعالى بعثني بالحق بشيرا ونذيرا، فهبط جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم وقال له: يا محمد السلام يقرئك السلام ويخصك بالتحية والإكرام ويقول لك قل للأعرابي لا يغرنه كرمنا ولا حلمنا فغدا نحاسبه على القليل والكثير والفتيل والقمطير، فقال الأعرابي: أو يحاسبني ربي يا رسول الله؟ قال: نعم يحاسبك إن شاء. فقال الأعرابي: وعزته وجلاله إن يحاسبني لأحاسبنه. فقال صلى الله عليه وسلم: وعلى ماذا تحاسب ربك يا أخا العرب؟ فقال الأعرابي: إن حاسبني ربي على ذنبي حاسبته على مغفرته وإن حاسبني على معصيتي حاسبته على عفوه وإن حاسبني على بخلي حاسبته على كرمه. فبكى النبي صلى الله





عليه وسلم حتى ابتلت لحيته فهبط جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم وقال: يا محمد السلام يقرئك السلام ويقول لك يا محمد أقلل من بكائك فقد ألهيت حملة العرش عن تسبيحهم قل لأخيك الأعرابي لا يحاسبنا ولا نحاسبه فإنه رفيقك في الجنة)[٤].

لقد وجدت في هذه القصة البسيطة، البريئة، نغمة تركت أثرا عميقا في أحاسيسي. فأنا شخصيا كثيرا ما سمعت أناسا بسطاء غير متعلمين يشرحون بكلمات مشابهة تناقض العفو الإلهي مع منطق العقل وقواعد الدين. إلا أني اكتشفت بعد فترة وجيزة من الزمن أن هذه القصة ليست واقعة حقيقية فعلا، وإنما هي خيال وأن فكرتها استمدت من كلمة قالها واحد من كبار التصوف المبكر، هو أبو سليمان الداراني[*].

وعندما تحدث الباحثون الغربيون عن التصوف كانت أنظارهم تتركز، بصورة خاصة، على صوفية العين (Identitaetsmystik) التي صاغها الشعراء الفرس العظام ورصعوها بصيغ وضاءة وعبارات مشعة تفيض بالسعادة وذلك حينما وصفوا الطريق الذي يسلكه الحب الإلهي حيث تشعر الروح، وقد ثملت بجرعة من كأس الحب ولم تعد تبصر ما حولها من شدة النور الإلهي اللانهائي الذي غمرها، بأنها هي ذاتها قد أخذت تذوب وتختفي متحدة بالمحبوب الواحد.

---

(٤) روض الرياحين، ص: ٣٢ - ٣٠.

(*) يلمح المؤلف على ما يبدو إلى قول الداراني: ( يارب إن طالبتني بسريرتي، طالبتك بتوحيدك، وإن طالبتني بذنوبي، طالبتك بكرمك، وإن جعلتني من أهل النار، أخبرت أهل النار بحبي إياك) - المترجم.





أما بالنسبة لي فإن اهتمامي تركز على أبي سليمان (الداراني) وعلى معاصريه واللاحقين به. فجمعت أقوالهم وكلماتهم كما وجدتها عند المؤلفين الذين عرضوا قواعد التصوف وشروطه اعتقادا مني أننا إذا ما أردنا أن نبحث عما هو ديني، أساسي، أي عن الفكرة الخلاقة لهذا الجانب المثير للانتباه من تاريخ التصوف، فإنه ينبغي علينا، والحالة هذه، العودة إلى هؤلاء باعتبارهم حواري الحب الإلهي وقدّيسيه الشعبيين.

لقد بلغ التصوف الإسلامي ذروته الدينية على أيدي رجال عظام سبقوا الحلاج مثل ذي النون، المحاسبي، والجنيد. ففي مائة وخمسين عاما، وعلى وجه التحديد، في الفترة الواقعة بين عام ٧٥٠ وعام ٩٠٠، حصل تطور يسترعي الانتباه، فقد جرى استيعاب وهضم للتدين التقشفي المبكر وما صاحبه من احتقار صارم وغير مثمر للحياة واستكمل بحب إلهي متوهج يهز النفس ويغمرها بالغبطة وعمق بالكشف عن الطريق التي ينبغي على النفس البشرية إن تسلكها حتى تتحد بالله وتتساوى معه - من خلال تحولها إلى صورته. هذا هو التطور الذي جمع ودون على يد الغزالي في كتابه العظيم (إحياء علوم الدين)، وبهذا كله بلغ التدين الإسلامي قمة لم يستطع أن يتجاوزها ويتفوق عليها كما لم يستطع وللأسف الحفاظ عليها.

عن هذه المائة والخمسين عاما أود أن أكتب، عن رجالها الأوائل الذين أسميتهم (مؤسّسي التصوف الأوائل). وعندما وقع اختياري على هذا الموضوع لم يكن يتنازع نفسي الشك والريبة فقط، بل خوف حقيقي من أني أسعى إلى إثارة الاهتمام بأمور هي أبعد ما تكون عن محيط المواضيع التي تهمنا في الوقت الحاضر.





وربما هان الأمر بعض الشيء لو أني قبلت ومعي على الأقل قطع من إناء مهشم أو تمثال محطم يعودان إلى حضارة اندرست. إن موضوعي لا يشتمل حتى على مثل هذه الأمور، إنه ليس شيئا سوى فتيت من الأفكار، أفكار آمن بها بعض الناس وعاشوا من أجلها وكانت الأمل الذي ينشدونه في بلد وفي زمن بعيدين عنا كل البعد. إني أحاول أن أعيد الحياة إلى عالم روحي اندثر تحت أنقاض السنين، في وقت أصبحت فيه إثارة الاهتمام بالمسائل الدينية التي تهم اللحظة التي نعيشها أمرا صعبا.

وبالرغم من هذه الصعاب فإني عقدت العزم على المجازفة، فهؤلاء الشخوص أسروا خيالي وسحروا فؤادي منذ اللحظة الأولى التي تعرفت فيها عليهم، لقد غمرني، وأنا أقرأ كلماتهم، شعور بدا لي وكأنه جديد وغريب في نفس الوقت، وإن كنت قد عشته قبل ذلك، لقد كنت أشاهد ملامح شخص غريب لا أعرفه، وإن بدت لي هذه الملامح على شبه بملامح شخص أعرفه. كذلك واجهت أفكارا أجبرتني على أن أجيل النظر متشككا فيما أؤمن به ومختبرا له. لقد رأيت نورا متوهجا قادما من ينبوع نوراني أعرفه، إلا أن الأمر الجديد هو أني رأيت هذا النور في وسط غير الوسط الذي أعرفه. ولربما سمح لي القارئ أن أقول أني عشت تجربة تشبه تلك التي لا بد أن يكون ناتان زيدر بلوم (Natan Soederblom) قد عاشها حينما صاغ وهو على فراش الموت وصيته الدينية قائلا: (الله موجود، إني أعرف ذلك وأستطيع إثباته من خلال تاريخ الدين).







# الفصل الأول:

# التصوف والمسيحية

أين بدايات التصوف الإسلامي ومصادره؟ لقد كان هذا السؤال، بالنسبة لي، أهم الأسئلة قاطبة وأشدها إلحاحا طيلة دراستي للتصوف. وقد تجاهلته البحوث والدارسات مدة طويلة من الزمن(*). وكان ثمة اعتقاد أن نبتة ريانة مثل التصوف لا يمكن أن تنمو بهذه السهولة على أرض الإسلام، لذا أشار بعض الباحثين إلى الفرس الذين كان لديهم، على ما يقال، ميل شديد إلى التدين الصوفي يسري في عروقهم، وأشار بعض آخر إلى الهند وما ولدته من آثار، وعلى وجه الخصوص إلى البوذية وديانة الفيدا، وتوجه آخرون بأنظارهم صوب صوفية الأفلاطونية الجديدة التي كان بالإمكان دراستها والتعلم منها لتوفر مصادر عربية بشأنها.

إلا أن دراسات ما سينيون المتألقة سرعان ما طوت هذه الظنون غير المحددة وتجاوزتها. فقد بين أن التصوف نما وترعرع على أرض الإسلام بصفته روحا من روحه وكلمة من كلمته وأن التجربة

---

(*) لقد نشرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٤٧ م.





الصوفية بزغت وارتقت بسرعة وشقت طريقها بالدراسة المتواصلة والدؤوبة للقرآن مستقية منه مصطلحاتها ومفاهيمها وآخذة عنه قواعدها وما تطرحه هذه القواعد من مسائل على بساط البحث.

وبإمكاننا تتبع عملية الارتقاء هذه خطوة خطوة. فكل جيل من المؤمنين كان يمد يده للجيل اللاحق، وبإمكان المرء -كما يؤكد ماسينيون- أن يُرجع حتى تلك الآراء التي تبتعد عن الإسلام بصورة جلية لا تقبل المناقشة، كما هو الحال بالنسبة لآراء الحلاج، إلى مصادر إسلامية خالصة رسخت جذورها في أرض الإسلام. إنني أميل إلى الاعتقاد أن ماسينيون لم يستطع أن يعطي جوابا شافيا عن العلاقة التي سادت بين التصوف الإسلامي والمسيحية. ذلك أن العلاقة المتبادلة بينهما كانت أكثر تعقيدا مما كان يعتقد. إنني أرى بأن الدارسين كانوا على حق عندما اتفقوا على أن قواعد التعبد الصوفية يمكن أن تعتبر، نوعا ما، عملية نقل لقواعد التعبد التقشفي -ديانة الرهبان التي كانت سائدة في الكنائس السورية آنذاك، إلى اللغة العربية وإلى عالم الفكر العربي. حقا توافر المؤمنون على قرآنهم ولم يكونوا بحاجة لكتب النصارى، إلا أن هذا لا يعني طبعا أن عرى الاحتكاك كانت قد انفصمت. فالفتح العربي عامل السكان المسيحيين برفق كبير في البلدان المفتوحة. ولم يكن هناك أي شيء يمكن أن يثير شكوى الكنائس المسيحية، وقد دفع هذا الأمر رئيس الكنيسة النسطورية إلى أن يكتب في عام ٦٥٠ م:

(إن هؤلاء العرب لا يحجمون عن محاربة المسيحية فحسب، إنهم يكبرون ديننا ويثنون عليه ويحترمون قسسنا ورجالنا المقدسين





ويقدمون الهدايا لأديرتنا وكنائسنا)[٥]. وما من شك في أن هذه الشهادة غير المتوقعة التي تؤكد على معاملة الفاتحين للقسس والرهبان معاملة إيجابية متميزة لم تكن من محض الخيال وإنما هي حقيقة واقعة. ففي مصر أعفى الرهبان عمليا في بادئ الأمر من دفع الضرائب العامة ومن ضريبة الجزية. لقد انسجمت هذه السياسة انسجاما كليا مع مبدأ الرسول الأساسي الذي استمده من الآية القرآنية: ((لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا: إنا نصارى، ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون)) [سورة المائدة، الآية ٨٢]. وهكذا عاش المسيحيون والمسلمون بسلام ووئام زمنا طويلا. وفي بادئ الأمر كان الفاتحون لا يزالون غير متمدنين، وبالتالي فقد كان لزاما عليهم أن يتعلموا خطوة خطوة من النصارى لتثبيت أقدامهم في مناطق نفوذهم الجديدة ولإدراة شؤون هذه المناطق. وأنه لأمر طبيعي أن يتعرفوا على ديانة هذه البلدان.

ففي الحافة، على الحدود الفاصلة بين المناطق المأهولة بالسكان والجبال، كان يقطن الزاهد المسيحي في صومعته الحجرية، وفي الحالات العادية كان هذا القديس يعتزل الناس وينفر منهم بفظاظة وكأنه من الطيور الجارحة. ولكن من يحالفه الحظ كان بوسعه مشاهدته وهو يطل من فتحة مغارته. وبشعور يشوبه الاحترام والفضول كان البعض يناديه ويحاول محاورته. ولكن، يا ترى، ما الهدف الذي كان يسعى هؤلاء البشر إلى تحقيقه بحياتهم الغريبة

---

(٥) Tor Andrae, Bibelforskaren Jg. 38, 107. Vgl. Tritton, The Calphis and their non - Muslim subjects.





هذه؟ إننا نسمع مرارا قصصا عن محاورات تجري بين راهب أو زاهد وبين أحد المؤمنين. ومن الطبيعي أن تكون ثمة صعوبة في التمييز بين الراهب والزاهد ذلك لأن كلمة (راهب) كانت تطلق في بعض الأحيان على الزهاد المسلمين أيضا(٦). بيد أن هذه التسمية كانت تستخدم دائما مجازا، فالراهب، بالمفهوم الضيق، ظاهرة غير عربية وغريبة عن العرب -إنه كان يرتبط بالمسيحية. وعلى ما أرى لم يطلق الزهاد المسلمون على أنفسهم هذه التسمية أبدا، لقد أطلقها عليهم آخرون لفتت أنظارهم، على وجه الخصوص، أوجه شبه بين مجاهدات هؤلاء الزهاد وأسلوب حياة الراهب المسيحي، فسمي أبو بكر ابن عبد الرحمن (راهب قريش)(٧) بسبب إقباله الكثير على الصلاة، وأطلق اسم (راهب العرب)(٨) على مالك بن دينار، كما دعي كعب الأحبار ب(حبر العرب).

انتهى الزهد إلى ثمانية من التابعين، منهم الأسود بن يزيد، كان مجتهدا في العبادة، يصوم حتى يخضر جسده ويصفر، وكان علقمة بن قيس يقول له: لم تعذب هذا الجسد؟ (فيجيب): راحة هذا الجسد أريد. فلما احتضر بكى، فقيل له: ما هذا الجزع؟ قال: مالي لا أجزع ومن أحق بذلك مني، والله لو أتيت بالمغفرة من الله عز وجل لهمني الحياء منه مما قد صنعته، . . . حدثنا عبد الله بن محمد. . . قال: ما كان الأسود إلا راهبا من الرهبان)(٩).

---

(٦) L. Massignon: Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane Paris 1922, 124ff.

(٧) ابن سعد، ج ٥، ص ١٥٣.

(٨) أبو نعيم، ج ٦ ص: ٣١٠.

(٩) أبو نعيم، ج ٢ ص ١٠٣.





و(كان مسروق(*) يقوم فيصلي كأنه راهب، وكان يقول لأهله: هاتوا كل حاجة لكم فاذكروها لي قبل أن أقوم إلى الصلاة)[١٠].

وبسخط يذكر البعض لبس رداء الصوف معترضين عليه على أنه عادة غريبة عن الإسلام، فعندما حضر عبد الكريم أبو أمية لزيارة أبي العالية مرتديا الصوف، لم يكن من أبي العالية إلا أن قال لضيفه: (... هذا زي الرهبان، إن المسلمين إذا تزاوروا تجملوا)[١١].

من هنا يتبين أن مصطلح (راهب) كان يستخدم كنقيض (للمؤمن)، وبالتالي فإنه كان يشير، بالدرجة الأولى، إلى الراهب أو الزاهد المسيحي. أما إذا أطلق على أحد المؤمنين، فإن الغرض منه كان المقارنة المتعمدة الواعية - سواء بالمعنى المحبب أم بالمعنى المستهجن - مع ظاهرة غريبة عن الإسلام ضمنيا، وتبين دراسة المادة الزاخرة التي تحتوي عليها المجلدات العشرة التي دبجها يراع أبي نعيم تحت اسم (حلية الأولياء) والتي ترجم فيها لحياة الأولياء وأقوالهم، أن مصطلح (راهب) لم يطلق، كمصطلح عام، على الزهاد إلا في حالات استثنائية، فها هو ذو النون يصفهم بأنهم قديسون، بلغوا درجات الكمال، يستغفرون ربهم قبل أن يذنبوا ويثابون قبل أن يطيعوا: (هم رهبان من الرهبانيين، وملوك في العباد، وأمراء في الزهاد، للغيث الذي مطر في قلوبهم المولهة بالقدوم إلى الله شوقا)[١٢].

---

(*) ينسب المؤلف هذا القول إلى مورق العجلي، إلا أن أبا النعيم ينسبه في كتابه (حلية الأولياء) إلى مسروق بن عبد الرحمن الهمداني الكوفي - المترجم.

(١٠) أبو نعيم، ج ٢ ص ٩٦.

(١١) أبو نعيم، ج ٢ ص ٢١٧.

(١٢) أبو نعيم، ج ٩ ص: ٣٧٢ - ٣٧١.





وإذا نصح الأهل والأقارب فتاة مؤمنة أشرفت على الموت من شدة تعطشها للقيا رفيق السماء أن تذهب إلى الطبيب فرفضت ذلك وطلبت منهم أن يخلوا بينها وبين الطبيب الراهب أحمد بن الحواري[١٣]، فما ذلك إلا لأن الراوي أراد أن يلمح على ما يبدو، بأن الفتاة قد استخدمت المصطلح الذي تتداوله العامة.

وإذن فيمكننا الافتراض أنه عندما يرد في الأدبيات الزهدية المسيحية ذكر لحديث بين مؤمن وراهب، فإن المقصود بالراهب هنا زاهد مسيحي، ومن الطبيعي أن يكون هذا أمرا مؤكدا لا سيما إذا كان المعني في كنيسة أو دير أو صومعة لزاهد. أما بالنسبة للمتزهدين المسلمين فإنهم لم يسكنوا، في الحالات العامة، صوامع قائمة بذاتها، كما يفعل المتقشفون النصارى (. . .صومعة الرجل المسلم بيته، يكف لسانه وفرجه وبصره)[١٤]، وانسجاما مع هذا الرأي شيد بعض الزهاد في مراحل الإسلام الأولى، في دورهم الخاصة، صومعة أو مكانا تحت الأرض حتى يستطيعوا أن يحيوا، من وقت لآخر، حياة زهدية وكأنهم زهاد هواة. ومما تجدر الإشارة إليه هو أن المحاورات والأحاديث ( التي دارت بين الرهبان والزهاد المسلمين، المترجم) والتي نقلت لنا، لا تستشهد بقواعد ومبادئ الإسلام ولا تقتبس من آيات القرآن أو ما شابه ذلك أبدا. فالحالة العامة هي أن المسلم هو الذي يذهب إلى الراهب طالبا منه نصيحة أو موعظة وأن النصيحة أو الموعظة التي يقدمها هذا ليست سوى إرشادات عامة عن الحياة الباطنية وعن الطريق إلى الله تعالى،

---

(١٣) أبو نعيم، ج ١٠ ص ١١ و ١٨١.

(١٤) لواقح، ج ١ ص ٢١.





وللتدليل على ما أقول اختار مثالا واحدا من بين أمثلة كثيرة يرجع تاريخه إلى القرن الثامن (الميلادي):

(... قال عبد الواحد بن زيد: مررت براهب فقلت له: يا راهب لقد أعجبتك الوحدة! فقال: يا هذا لو ذقت حلاوة الوحدة لاستوحشت إليها من نفسك. الوحدة رأس العبادة. فقلت: يا راهب ما أقل ما تجده في الوحدة؟ قال: الراحة من مداراة الناس والسلامة من شرهم. قلت: يا راهب متى يذوق العبد حلاوة الأنس بالله تعالى؟ قال: إذا صفا الود وخلصت المعاملة. قلت: ومتى يصفو الود؟ قال: إذا اجتمع الهم فصار هما واحدا في الطاعة)[١٥].

والتقى مؤمن آخر في مرة من المرات براهب (في كنيسة في سوريا) فتحدث إليه وحاوره وخرج منه بالنصيحة التالية:

(قال لي راهب في بيعة بالشام: همة المحبين الوصول بإرادتهم، وهمة الخائفين الوصول من الخوف إلى مأمنهم، وكل على خير، وأولئك انصب أبدانا وأعلى في الخير منصبا)[١٦].

أما فيما يتعلق بالعقيدة وطريقة تأدية الشعائر والفروض فالمؤمن المسلم ليس بحاجة للإرشاد، فعنده كتاب الإسلام المقدس وسنة الرسول. ولكن بالنسبة إلى تعلم طرق الحياة الزهدية، ليس ثمة شك في أن إرشادات الرهبان كانت أحيانا أمرا نافعا له. فمالك بن دينار لا يأنف من أن يتعلم من الرهبان النصارى وإن كان هو نفسه يسمى راهب العرب، فهو يقول: (... رأيت جبلا عليه راهب فناديت

---

(١٥) إحياء، ج ٤ ص: ٢٩١.

(١٦) أبو نعيم، ج ١٠ ص ١٥٢.





فقلت: يا راهب أفدني شيئا مما تزهدني به في الدنيا. قال: أو لست صاحب قرآن وفرقان؟ قلت: بلى! ولكني أحب أن تفيدني من عندك شيئا أزهد به في الدنيا، قال: إن استطعت أن تجعل بينك وبين الشهوات حائطا من حديد فافعل)[١٧].

إن هذه المحاورات لا تشتمل في الواقع على شيء لم يكن في مستطاع مؤمن متقشف (مسلم) أن يتوصل إليه بنفسه، وثمة احتمال بأن كثيرا من هذه اللقاءات كان من محض الاختلاق. فمؤلفو كتب الإرشاد الإسلامية غالبا ما يستخدمون أسلوبا أدبيا خاصا من أجل إعطاء نصائحهم وتحذيراتهم أهمية أكبر، تماما كما يستخدم المرشدون والروحانيون عندنا الأقصوصة والنوادر، التي لا تؤخذ، لا من قبل الخطيب ولا من قبل السامع، مأخذ الجد من حيث مدى احتمال صدقها. ولدى الشرقي تشوف وميل خاصان إلى الشيء الرومانسي الذي يأسر القلب ويبهج الروح بألوانه الزاهية. فهنا مثلا مؤمن يسيح في البراري والوديان قد غمرته ظلمة الليل الدامس، وهناك فتاة في ميعة الصبا داهمتها، وهي بعيدة عن الأهل والعشير، زوبعة عاصفة هوجاء، فخفق لها قلبها وارتعدت فرائصها، أو هاهو رجل كهل بلغ أرذل العمر يخرج من الخرائب والأطلال وقد تهدل حاجباه فعاقا بصره، ولم ترحمه نوائب الزمن فيبس جلده وغدا كأنه من جلد البقر، أو في مدينة كبيرة ازدحم فيها الناس حتى اختلط الحابل بالنابل، يقابل أحدهم عبدا اعتقد الناس أنه فقد عقله، فراح يتصرف وكأنه فقد عقله فعلا، وهكذا يكون في الإمكان تقديم

---

(١٧) أبو نعيم، ج ٢ ص: ٣٦٥.





الإرشادات والمواعظ التي كان المرء يريد أن يقولها لمثل هذه الحالات. وثمة احتمال هو أن الزاهد المسيحي كان يجسد الشخصية الغامضة، المبهمة، المنطوية على الأسرار والخلابة في نفس الوقت بحيث غدا مناسبا لكي يقحم في هذا الموضوع.

غير أن المحاورات لا يقصد منها دائما إعطاء نصائح عامة شاملة من مستودع التصوف الإسلامي فقط. ففي سياقها كثيرا ما يقول الراهب أمورا -لم تنقل عنه بصورة دقيقة، بل بصورة مشوهة ومساءة الفهم- وتفصح عن ملامح نصرانية صرفة:

(. . .قلت لراهب في دير حرملة واشرف علي من صومعته: يا راهب ما اسمك؟ قال: جريج. قلت: ما يحبسك في هذه الصومعة؟ قال: حبست فيها عن شهوات الدنيا. قلت: أما كان يستقيم أن تذهب معنا هاهنا في الأرض. . . وتمنع نفسك الشهوات؟ قال هيهات، هذا الذي تصف أنت قوة وأنا في ضعف، فحلت بين نفسي وبينها. قلت: ولم تفعل ذلك؟ قال: نجد في كتبنا أن بدن ابن آدم خلق من الأرض وروحه خلق من ملكوت السماء، فإذا أجاع بدنه وأعراه وأسهره نازع الروح إلى الموضع الذي خرج منه، وإذا أطعمه وسقاه ونومه وأراحه أخلد البدن إلى الموضع الذي خرج منه، فلم يكن شيء أحب إليه من الدنيا)[١٨].

إن هذا هو - ولو بصورة تقريبية - الغاية الأساسية من تقشف الرهبان النصارى: فالروح حبيسة الجسد وهي تستعيد حريتها بنفس القدر الذي يهزل به الجسد.

---

(١٨) أبو نعيم، ج ١٠ ص: ٥.





ومن هذا نستنتج أن المحاورات بين المسلمين من جهة والرهبان النصارى من جهة أخرى لا تخلو دائما من المصداقية. ومهما يكن من أمر فإنها تشهد على أن الزهاد المسلمين قد تعلموا، في القرون الأولى، من التعبد الزهدي المسيحي.

وفي وقت مبكر من تاريخ الإسلام لاحظ المسلمون أي تقدير وتبجيل كبيرين يكنه المسيحيون «لفارس الحياة الزهدية»:
(... تعلمت المعرفة من راهب يقال له أبا سمعان، دخلت عليه في صومعته، فقلت له: يا أبا سمعان منذ كم وأنت في صومعتك هذه؟ قال: منذ سبعين سنة، قلت: فما طعامك؟ قال: ياحنيفي ما دعاك إلى هذا؟ قلت: أحببت أن أعلم، قال: في كل ليلة حمصة، قلت: فما الذي يهيج من قلبك حتى تكفيه هذه الحمصة، قال: ترى الدير بحذائك؟ قلت: نعم، قال: إنهم يأتوني في كل سنة يوما واحدا فيزينون صومعتي ويطوفون حواليها ويعظمونني بذلك، فكلما تثاقلت نفسي عن العبادة ذكرتها تلك الساعة، وأنا احتمل جهد سنة لعز ساعة، فأحتمل ياحنيفي جهد ساعة لعز الأبد، فوقر في قلبي المعرفة، فقال: حسبك أو أزيدك؟ قلت: بلى! فقال: انزل عن الصومعة، فنزلت، فأدلى لي ركوة فيها عشرون حمصة، فقال لي: ادخل الدير فقد رأوا ما أدليت إليك، فلما دخلت الدير اجتمعت النصارى، فقالوا: ياحنيفي ما الذي أدلى إليك الشيخ؟ قلت: من قوته، قالوا: وما تصنع به؟ نحن أحق به، قالوا: ساوم، قلت: عشرين دينارا، فأعطوني عشرين دينارا، فرجعت إلى الشيخ، فقال: ياحنيفي ما الذي صنعت؟ قلت: بعته، قال: بكم؟ قلت: بعشرين دينارا، قال: أخطأت، لو ساومتهم عشرين ألفا لأعطوك، هذا عز





من لا يعبده، فانظر كيف يكون عز من يعبده، ياحنيفي، اقبل على ربك ودع الذهاب والجيئة)[١٩].

يوحي أبو سمعان في كلماته الأخيرة، أنه في قرارة ضميره، مسلم، وأنه ينظر بازدراء لمريديه النصارى الذين ضلوا الطريق وساءت عقيدتهم، لقد شعر المتحدث بأنه مجبر على طرح الموضوع بهذه الصيغة لكي يبرر السبب الذي دعاه هو كمؤمن إلى أن يطلب الحكمة ويتلقى الإلهام من شخص نصراني. ولم يكن مثل هذا الحذر أمرا ضروريا في السابق، فتعاليم القرآن حققت تسامحا إلى أبلغ حد مع أهل الكتاب.

وحاول المؤمنون المسلمون تبرير أواصر القرابة الفكرية التي شعر بها الزهاد المسلمون تجاه المتقشفين النصارى من جهة والتطابق الحقيقي في نمط الحياة والتعاليم من جهة أخرى بقولهم بأن المتقشفين النصارى ليسوا في حقيقة الأمر إلا بقايا جماعة عيسى الأولى، حافظوا على دينهم السوي من دون تحريف وبالتالي فلا غرابة أن يكونوا على اتفاق تام مع ما جاء به كتاب الإسلام المقدس.

وحسب ما ينقله الكاتب الصوفي الترمذي قال ابن عباس أن التقشف نشأ بعد وفاة عيسى عندما حرف ملوك غاشمون جائرون الإنجيل مما حدا ببعض المسيحيين من ذوي الجرأة والشجاعة إلى مقاومة هذه المغامرات والتأكيد على أن: من لا يؤمن بما انزل الله فهو كافر.

---

(١٩) أبو نعيم، ج ٨، ص: ٢٩.





وعندما وجه أبو بكر جيوشه إلى الشام أصدر، على ما يذكر، أمره التالي، مكررا إياه عدة مرات:

(ستجدون أقواما حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما حبسوا أنفسهم له . . . وتلقون أقواما قد فحصوا أوساط رؤوسهم وتركوا حولها مثل العصائب فأخفقوهم بالسيف خفقا، اندفعوا باسم الله)[٢٠].

وهؤلاء الرهبان الذين حلقوا شعر رؤوسهم ولم يبقوا إلا على الجزء الذي ينبت على هامة الرأس بحيث صارت وكأنها أكاليل على هاماتهم، هم أولئك الذين لم يحتملوا العيش في العزلة والوحدة، بل فضلوا عليها الفرار من صوامعهم، مقدمين بذلك الدليل على أنهم من أبناء الشيطان، فلا رحمة معهم ولا رأفة.

وكذلك كان خالد بن يزيد، هذا الزاهد الذي عاش في القرن الأول الهجري، فهو أيضا كان يعتقد أن هؤلاء المتقشفين أو بعضهم على أقل تقدير نصارى مؤمنون بمبادئ العقيدة الأولى الأصلية التي تنسجم بلا شك مع الإسلام. فهم قد لاذوا بالفرار إلى الصوامع في المناطق النائية، المقفرة، الجرداء، خوفا من أن يكرهوا على الأخذ بالرأي القائل بأن لله ابنا. ويتحدث خالد عن لقاءات مثيرة جرت بينه وبين بعض هؤلاء المتقشفين ورئيسهم، فهم يقطنون في منطقة مجدبة في الجزيرة لا سبيل للوصول إليها. وثمة أقاصيص خيالية يجرى تداولها عن حواري المسيح. «فديار شعب عاد» مدينة

---

(٢٠) نوادر الأصول، ص: ٧.





أسطورية في مكان ما في قفار بلاد العرب الشاسعة ونوع من ملتقى أشباح يقطنه قديسون اختلفت آراؤهم، ولكنها اشتملت على عبادة الله. وهناك التقى، حسب ما تنقله الرواية، سهل بن عبد الله بأحد حواري (السيد) المسيح (عليه السلام):

(اجتمعت بشخص من أصحاب المسيح عليه الصلاة والسلام في ديار قوم عاد فسلمت عليه فرد علي السلام فرأيت عليه جبة صوف فيها طراوة فقال لي: إنها علي من أيام (السيد) المسيح (عليه السلام)، فتعجبت من ذلك. فقال: يا سهل إن الأبدان لا تخلق الثياب، إنما يخلقها رائحة الذنوب ومطاعم السحت. فقلت له: فكم لهذه الجبة عليك؟ فقال: لها علي سبعمائة سنة...)[٢١].

وفي العصر الأموي لم يكن هناك تسامح فحسب، بل كان ينظر، في نواح كثيرة، وعلى وجه الخصوص، في محيط الجماعات الزاهدة، بعين الرضا للنصارى، وإذن فليس من الغرابة أن ينقل عن محمد بن يوسف الأصبهاني أنه كان إذا رأى نصرانيا أكرمه وأضافه وأتحفه مبتغيا بذلك ميله إلى الإسلام[٢٢].

ولقد رأى بعض المؤمنين جواز تحية أصحابهم النصارى بالسلام وإن كانت هذه التحية مخصوصة بالمسلمين وحدهم. والتقى آخر بطبيب عيونه، فما كان منه إلا أن بادره بالسلام سهوا مما دفعه إلى التباحث مع نهائي (توفي عام ٧١٤ أو ٧١٥)، ولكن الأخير لم يتوان في ذلك ولم يجد حرجا في القول:

---

(٢١) لواقح، ج ١ ص ٦٧.
(٢٢) لواقح، ج ١ ص: ٥٢.





(لا بأس أن تسلم عليه إذا كانت لك إليه حاجة أو بينكما معروف)[٢٣].

لقد لفتت هذه البساطة والبراءة أنظار الذين كتبوا فيما بعد التراجم الأسطورية عن الأولياء وسببت لهم في حالات كثيرة متاعب شغلت فكرهم. فأحدهم يعتقد بعد جواز تحية النصراني بالسلام، وإن من الأفضل التحية بعبارات عامة مثل (كيف حالكم) أو ما شابه ذلك[٢٤].

وأيا كانت الحال، فقد كان المرء الذي يحصل على اعتراف وتقدير أولى الشأن من النصارى محظوظا جدا، فعندما مرض سفيان الثوري، في مرة من المرات، ذهب أبن أخيه بشيء من بوله إلى الدير لأن رئيس الدير كان يلم بالمعارف الطبية، يقول ابن أخيه:

(. . .ذهبت ببول سفيان إلى الديراني -وكان لا يخرج من باب الدير- فأريته، فقال: ليس هذا بول حنيفي، فقلت: بلى والله من أفضلهم، قال: فأنا أجئ معك إليه، فقلت لسفيان: قد جاء بنفسه، قال: ادخله، فأدخلته، فمس بطنه وجس عرقه ثم خرج، فقلت: أي شيء رأيت؟ قال: ما ظننت أن في الحنيفية مثل هذا، هذا رجل قد قطع الحزن كبده)[٢٥].

لقد كان هذا بمثابة شهادة من شخص مختص. كذلك اعتبرت

---

(٢٣) أبو نعيم، ج ٤ ص: ٢٢٦.
(٢٤) لواقح، ج ١ ص: ٥٢.
(٢٥) أبو نعيم، ج ٧ ص ٢٣.





تسمية أحد الزهاد المسلمين من قبل الرهبان النصارى «بصديق عيسى» لقبا مشرفا[٢٦].

ويبدو الوعي بالقرابة الفكرية مع المسيحية، أو بصورة أدق، يبدو الوعي بالقرابة الفكرية مع تلك الصيغة المسيحية التي اعتقد المرء أنها الصيغة الأولى، غير المحرفة، من خلال مكان الصدارة الذي احتله المسيح في أقوال وتصورات الزاهدين. فالأنبياء الذين يذكرون في الروايات الدينية هم المسيح وموسى وداود ويوحنا المعمدان، مرتبين على هذا النحو تماما، فالمسيح يحتل، من بين هؤلاء الأربعة، المرتبة الأولى.

ويبدو أن الزهاد المسلمين، أو بتعبير أدق، يمكن أن يكون الزهاد المسلمون قد أصابوا معرفة لا بأس بها عن صفات المسيح الواردة في الأناجيل. ولكن الأمر الذي يجلب الانتباه هو الدور الضئيل الذي لعبته هذه الصفات في تشكيل صورة المسيح في معتقدات المؤمنين المسلمين. (فالسيد) المسيح (عليه السلام) في التصور الإسلامي هو بالدرجة الأولى زاهد عظيم، إنه المثل الأعلى للقديس الذي استغنى عن حاجات الحياة الدنيا وارتباطاتها جميعا، فراح يسيح في الأرض يلتحف السماء ويتوسد الأرض. وهو في جولاته ورحلاته، لا يطلب النقود مثله في ذلك مثل الراهب البوذي المتسول تماما، ولكنه يختلف عن الأخير من حيث أن هذا كان يمتلك مصفاة وطاسة للصدقات، أما المسيح فما كان يمتلك أي شيء من المتاع، إنه لا يتسول من أجل لقمة عيشه، وإنما يقتات بما

---

(٢٦) نوادر الأصول، ص: ١٧. وكذلك: أبو نعيم، ج ٣ ص: ٧٣.





تجود به الطبيعة له: ماء من عين وحشائش مما ينبت في الأرض.

ومن مأثور ما ينقل كثيرا عنه: (. . .كان عيسى عليه السلام يلبس الشعر، ويأكل الشجر، ويبيت حيث آواه الليل، ولا يرفع غداء لعشاء، ولا عشاء لغداء ويقول: مع كل يوم رزقه).

وحسب ما ينقله كعب الأحبار:

«كان عيسى بن مريم. . . سبط الرأس، ولم يدهن رأسه قط، وكان عيسى يمشي حافيا، ولم يتخذ بيتا ولا حلية ولا متاعا ولا ثيابا ولا رزقا إلا قوت يومه، وكان حيثما غابت الشمس صف قدميه وصلى حتى يصبح».

ومعنى هذا أنه كان (عليه السلام) قد حقق أعلى درجات الزهد في الحياة الدنيا.

«لأنه كان في سياحته من التجرد بحيث لم يكن يملك إلا وعاء ومشطا، وحين رأى شخصا يشرب بحفنتيه ألقى الوعاء، وعندما رآه يخلل شعره بأصابعه رمى المشط»[٢٧].

وإذن فهو (عليه السلام) المثل الأعلى للزهاد والمتصوفين. فقد (سأل الحواري عيسى بن مريم هل لك شبيه في الأرض، فقال: نعم، من كان حديثه ذكرا لله وصمته عبادة ومنظره تحذيرا للنفوس)[٢٨]. وربما تجدر الإشارة إلى أنه كان لدى المسلمين تصور جيد عن هيئة عيسى (عليه السلام) وملامح وجهه. فقد (كان عيسى بن مريم رجلا أحمرَ مائلا إلى البياض (متوسط القامة)، سبط الرأس

---

(٢٧) الهجويري، ص: ٢٣٥.

(٢٨) أبو نعيم، ج ٤ ص: ٣٦٢.





ولم يدهن رأسه قط)[٢٩]. وقد ذكر في مطلع القرن التاسع الميلادي رجل اسمه (أبو ذرحة) لم يكن أحد غيره أشد تشبها بعيسى بن مريم منه.[٣٠] غير أننا، وللأسف لا نعلم عن هيئة أبي ذرحة هذا شيئا، وإن كنا نستطيع أن نخمن أنه كانت شبيها باللوحة الرائعة لرسم المسيح، التي كانت، على ما تذكر وثائق تادويس في حوزة الملك ابجار الرهي (Abgar v. Edessa) والتي كانت على ما يقال، المصدر

الأصلي لكثير مما يذكر على أنه وصف للهيئة الحقيقية التي كان عليها (السيد) المسيح.

ويمكننا ببساطة تسمية التعبد الصوفي بأنه «اتباع طريق المسيح»، ففي قول مأثور يشوبه الإبهام والغموض يحدثنا نوف الكلبي قائلا:

(رأيت عليا (الأصل: علي) بن أبي طالب، رضي الله عنه، (قد) خرج فنظر إلى النجوم، فقال: يا نوف، أراقد أنت أم رامق؟ - قلت: بل رامق، يا أمير المؤمنين! فقال: يا نوف، طوبى للزاهدين في الدنيا والراغبين في الآخرة. أولئك قوم اتخذوا الأرض بساطا، وترابها فراشا وماءها طيبا، والقرآن والدعاء وثارا وشعارا... فرضوا الدنيا على منهاج المسيح عليه السلام)[٣١].

ولكننا نجد في التصور الإسلامي صفات أخرى لشخصية المسيح، صفات ربما كانت غير مستقاة من العهد الجديد ومع ذاك

---

(٢٩) عرائس المجالس، ص: ٣٨٧.

(٣٠) أبو نعيم، ج ٧ ص: ٣٠١.

(٣١) أبو نعيم، ج٦ ص: ٥٣.





فهي تفصح بكل تأكيد عن صلة قرابة تصلها بالأناجيل. فالمسيح هو الأول من بين الزاهدين، بيد أنه على الرغم من هذا ليس زاهدا كبقية الزهاد، فهو صارم مع نفسه، وإن فاض رأفة وشفقة على الآخرين.

وينقل مالك بن دينار عبارة يزعم أنها من كلام المسيح مفادها:

(... لا تنظروا في ذنوب الناس كأنكم أرباب، ولكن انظروا فيها كأنكم عبيد، فإنما الناس رجلان، مبتلى ومعافى، فارحموا أهل البلاء، واحمدوا الله على العافية)[٣٢].

وثمة عبارة أخرى مشهورة ينقلها مالك ابن دينار ترمز إلى أن المسيح كان يرى الخير أيضا عند أولئك الأفراد الذين ما كانوا ينالون سوى احتقار الآخرين وكراهيتهم: (...مر عيسى بن مريم مع الحواريين على جيفة كلب. فقال الحواريون: ما أنتن ريح هذا؟ فقال عيسى: ما أشد بياض أسنانه -يعظهم وينهاهم عن الغيبة)[٣٣].

ويشمل المسيح برأفته وشفقته مرتكبي الذنوب على وجه الخصوص، فقد (... رأوه يخرج من بيت مومسة فقيل له: يا روح الله ما تصنع عند هذه؟ قال: إنما يأتي الطبيب المرضى)[٣٤].

والمذنب الذي يكفر عن ذنوبه ويتوب ليس أقل منزلة عند الله من العادل المتكبر، والمغرور بنفسه، كما يتبين لنا في الرواية التالية التي تشيد، في سياق الحديث عن الفريسيين والحياة، وبصيغة عربية خالصة، بالتواضع والخشوع وتحذر من مزالق التكبر والغرور

---

(٣٢) أبو نعيم، ج ٦ ص: ٣٢٨.
(٣٣) أبو نعيم، ج ٢ ص: ٣٨٢.
(٣٤) البيان، ج ٣ ص: ١٢٤.





بالنفس: (...بلغنا أن عيسى بن مريم عليه السلام مر هو ورجل من بني إسرائيل من حواريه بلص في قلعة له، فلما رآهما اللص ألقى الله في قلبه التوبة، ...فقال لنفسه: هذا عيسى بن مريم عليه السلام، روح الله وكلمته، وهذا فلان حواريه، ومن أنت يا شقي، لص بني إسرائيل، قطعت الطريق وأخذت الأموال وسفكت الدماء، ثم هبط إليهما تائبا نادما على ما كان منه، فلما لحقهما قال لنفسه: تريد أن تمشي معهما؟ لست بذلك بأهل، إمشِ خلفهما كما يمشى (الخاطئ) المذنب... فالتفت إليه الحواري فعرفه فقال في نفسه: انظر هذا الخبيث، الشقي، (يمشي) وراءنا، ...فاطلع الله على ما في قلوبهما، من ندامته وتوبته ومن ازدراء الحواري إياه وتفضيله نفسه عليه... فأوحى الله عز وجل إلى عيسى بن مريم عليه السلام: أن أمر الحوراي ولص بني إسرائيل أن يأتنفا (مما يفعلان) جميعا، أما اللص فقد غفر له ما مضى لندامته وتوبته، وأما الحواري فقد حبط عمله لعجبه بنفسه وازدرائه هذا التائب)[٣٥].

والتواضع هو الفضيلة الأولى بالنسبة (للسيد) المسيح (عليه السلام)، فقد سأل عيسى بن مريم: (يا بني إسرائيل أين ينبت الزرع؟ قالوا في التراب، فقال: بحق أقول لكم لا تنبع الحكمة إلا في قلب مثل التراب)[٣٦].

ومن الأولى بالمرء أن يتفحص قلبه ويختبره قبل أن يعظ الآخرين:

---

(٣٥) أبو نعيم، ج ٨ ص: ١٤٧

(٣٦) قوت القلوب ج ٢ ص: ١٤٦.





(أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام: يا عيسى عظ نفسك فإن اتعظت فعظ الآخرين وإلا فاستح مني)[٣٧].

ومعنى هذا أنه يتعين على (السيد) المسيح (عليه السلام) أن يتفحص نفسه ويعرف مواضع الضعف فيها تماما كما يفعل باقي البشر المبتلين بالأخطاء. ولكن خلافا لهذه النظرة، ساد في أوساط بعض الزهاد، في وقت مبكر، الاعتقاد بأن المسيح (عليه السلام) معصوم من الذنوب. (فالسيد) المسيح مستثنى من شهوات الدنيا بفعل ولادته غير الطبيعية: فهو لم ينشأ من نطفة بشرية، ولذا لم يكن له أن ينزع إلى شهوة جنسية[٣٨].

أما في الحالات العامة الأخرى فلا تقام علاقة بين العصمة والولادة غير الطبيعية. فالله هو الذي أفاء بنعمته على مريم وعيسى ووقاهما من عدوى الآثام التي تلوث البشر. ويقول النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) حسب ما ينقله أبو هريرة: («ما من مولود إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان إلا مريم وابنها» ثم يقول أبو هريرة: اقرؤوا إن شئتم: وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم).

ويحدثنا قتادة قائلا:

(كل آدمي يطعن الشيطان في جنبه حين يولد إلا عيسى وأمه عليهما السلام، جعل بينهما حجاب وأصابت الطعنة الحجاب ولم ينفذ إليهما منه شيء)[٣٩].

---

(٣٧) أبو نعيم، ج٢ ص: ٣٨٢.

(٣٨) أبو نعيم، ج ٧ ص: ٢٩٩.

(٣٩) عرائس المجالس ص: ٣٧٢.





ولـم يـجاز الـمسيح (عليه السلام) الشر بالشر ولـم يرد على الشتائم بالقول الغليظ:

( . . .مر ببعض الخلق فشتموه ثم مر بآخرين فشتموه، فكلما قالوا شرا قال خيرا، فقال له رجل من الحواريين: أكلما زادوك شرا زدتهم خيرا حتى كأنك. . . تغريهم بنفسك وتحثهم على شتمك! قال: كل إنسان يعطي مما عنده)[٤٠].

والمسيح صارم في زهده مثله في ذلك مثل يحيى بن زكريا، إلا أنه يختلف عن يحيى من حيث أن يحيى كان جهما، نادر البشاشة، متشددا في جديته، والمسيح كان فرحا، أليفا، رقيق الجانب: (التقى يحيى بن زكريا وعيسى بن مريم عليهما السلام، فضحك عيسى في وجه يحيى وصافحه، فقال له -يحيى: يا ابن خالتي مالي أراك ضاحكا كأنك قد أمنت؟ فقال له عيسى: يا بن خالتي مالي أراك عابسا كأنك قد يئست؟ فأوحى الله عز وجل إليهما عليهما السلام: إن أحبكما إلي أبشكما بصاحبه)[٤١].

وكثيرا ما تذكر أدبيات التعبد الإسلامية أقوالا وكلمات منسوبة لعيسى وتسربت على ما يبدو من العهد الجديد إلى مؤلفي هذه الأدبيات عن طريق النقل الشفوي وذلك لأن الاستشهاد الحرفي بفقرات إنجيلية أو توراتية كان مجازفة كبيرة بالنسبة لأولئك الذين توافروا على بعض المعرفة أو الذين كان من الممكن أن يتوافروا على بعض المعرفة كالذين نشأوا في أوساط نصرانية أو يهودية واعتنقوا

---

(٤٠) البيان ج ٣ ص: ١٢٥.
(٤١) أبو نعيم، ج ٥ ص: ١٨١.





الإسلام حديثا: فلقد كان من السهولة الانزلاق إلى أراء لا تنسجم مع رأي القرآن بالتوارة والإنجيل، ولذا فقد اعتمد المرء، حينما كان يريد أن يخبر عن صحف أهل الكتاب على النقل الشفوي بالدرجة الأولى.

وكعب الأخبار، الذي مات في فترة حكم الخليفة عثمان (٦٤٤-٦٥٥)، كان واحدا من أفضل العارفين بالتوراة والإنجيل في الجيل الأول بعد النبي محمد. إلا أن الروايات التي كان يسردها لم تكن في جزئها الأكبر على ما يبدو إلا نتاج خياله الشخصي، وما الحديث الطويل بين جبريل وإبراهيم والحديث الآخر الذي لا يقل طولا بين الله وموسى على الجبل المقدس وغير ذلك من روايات تسير على نفس النهج، إلا من محض اختلاقه على ما يبدو، صاغها في أسلوب القاص المتعبد، وربما لم يكن الهدف منها أبدا أن تخبر عن حقائق تاريخية، كما أن هذه الروايات إسلامية سواء من حيث الأسلوب أو من حيث المضمون حتى وإن كانت تفصح في بعض جوانبها عن بعض الصلة بروايات مسيحية غير مسلم بها، فعندما ينادي جبريل آدم (يا روح القدس)، يفكر المرء فورا وبلا إرادة بطبيعة غنوصية معينة لآدم(*). إن الجزء الأكبر من مادته يشتمل على أساطير.

---

(*) لقد حدث لدى المؤلف، هنا، التباس على ما يبدو، فالرواية التي ينقلها أبو نعيم على لسان كعب تبين أن آدم هو الذي نادى جبريل ب (يا روح القدس)، وللزيادة في الإيضاح ننقل الرواية بنصها الكامل كما وردت عند أبي نعيم:
(... أن جبريل عليه السلام أتى آدم عليه السلام فقال: إن الله تعالى يقول لك إنه منعك من أكل الشهوات، فإن القلوب المعلقة بشهوات الدنيا عقولها =





وواحدة من هذه الأساطير تدور حول عثور عيسى على جمجمة بيضاء نخرة، فدعا ربه أن يبعث لها الحياة من جديد، فبعثها الله، فإذا بذلك الإنسان يواصل ما كان عليه في الحياة الدنيا: إنه في طريقه إلى السوق وبيده شدة من الخضراوات، وما كان باستطاعته أن يتصور انه كان قد مات منذ أمد طويل، لقد اعتقد أن النوم كان قد غلبه للحظة لا غير.[٤٢] إن هذه الروايات يمكن (مع تشديد المؤلف على كلمة يمكن، المترجم) أن تكون مستقاة من روايات مسيحية غير مسلم بها، أو من كتب المواعظ اليهودية -فالمادة كلها تستحق، على كل حال، دراسة علمية مختصة بتاريخ الأساطير[*].

---

= محجوبة عني. قال آدم: فما أقول يا روح القدس؟ قال: قل اللهم اكفني مؤونة الدنيا وأهوال يوم القيامة، وأدخلني الجنة التي قدرت علي الخروج منها، فقال آدم. فقال جبريل: وجبت...) أبو نعيم، حلية الأولياء المجلد الخامس، صفحة ٣٨٢ - المترجم.

(٤٢) أبو نعيم، ج ٦ ص: ١٢-١٠

(*) لقد أطلق المدققون من علماء الإسلام مصطلح «الإسرائيليات» على هذه القصص والأخبار التي تسربت إلى المجتمع الإسلامي منذ القرن الأول الهجري. وفي مقدمة أولئك الذين بثوا هذه الإسرائيليات بين المسلمين كعب الأحبار ووهب بن منبه. ولعله تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك العديد من العلماء والباحثين الذين يطعنون في مصداقية هذين الرجلين وفي إسلامهم. فقد كان السيد رشيد رضا قد قال، وقبل أن ينشر مؤلفنا كتابه بعشرات السنين، بشأن هذين الرجلين: (كعب الأحبار الذي أجزم بكذبه، بل لا أثق في إيمانه). (مجلة المنار، الجز التاسع، مجلد (٦٩٧ : ٢٧) وقال في مكان آخر: (إن شر رواة هذه الإسرائيليات أو أشدهم تلبيسا وخداعا للمسلمين هذان الرجلان: كعب ووهبه بن منبه) (مجلة المنار ج١٠ م: ٢٧ صفحة ٧٨٢). كما قال الدكتور عبد العزيز الدوري بشأن وهب بن منبه: (ولم يكن وهب دقيقا، بل إنه لم يترفع عن الادعاء الكاذب) (د. عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التأريخ عند العرب، صفحة ٢٦). أما الدكتور جواد علي فقد قال عن وهب بن منبه وزميليه كعب الأحبار وعبد الله بن سلام: (إنه لم يكن، على ما يظهر من =





وحسب التقليد الإسلامي كان كعب واحدا (من أوعية العلم ومن كبار علماء أهل الكتاب)[٤٣] الذين أسلموا في خلافة أبي بكر (٦٣٢-٦٣٤). هذا وليس معروفا عما إذا كان كعب قبل إسلامه يهوديا أم نصرانيا، فأقواله بهذا الشأن لا تعطي جوابا قاطعا. إلا أنه لم يميز بين التوراة والإنجيل بصورة واضحة ومثل هذه الحالة تنطبق دون شك على النصراني أكثر من انطباقها على اليهودي، فالنصراني يعرف ويستخدم العهد الجديد والقديم بنفس القدر. ولكن لما كان كعب من حمير في جنوب الجزيرة العربية، لذا فما كان ممكنا أن يكون نصرانيا. أما بشأن معرفته بكتب الأولين فنحن لا نستطيع أن نثمنها كما يثمنها المشيدون به من المسلمين، فكل شيء يؤكد على أنه كان رجلا لا يحسن القراءة والكتابة وأنه كان يغرف من مخزون الأساطير الشعبية ويردد، بتصرف، أقوالا من التوراة والإنجيل تعرف عليها من الرواة الذين اعتاد الاستماع إليهم في المحيط الذي ترعرع فيه.

وإلى جانب كعب كان هناك رجل آخر ذو شأن كبير كراوية للأخبار الدينية المتعلقة بأهل الكتاب وبالكتب المقدسة: إنه وهب

---

= الروايات المنسوبة إليه، يتورع من التلفيق، ليثبت أنه كان صاحب علم بأحوال الماضين وبما سيكون، شأنه في ذلك شأن زميليه بالمنزلة، أقول ذلك على الرغم من تلك الصورة التي رسمها نفر من المحدثين له وأحيطت بهالة من التبجيل والاحترام، وعلى الرغم من تلك النعوت التي جاد بها عليه نفر من أصحاب كتب الرجال، على حين كانوا يبخلون بمنح بعضها أناسا أو ثق منه وأصدق بمراتب ودرجات). (مجلة المجمع العلمي العراقي، ج١ صفحة ١٤٣) - المترجم.

(٤٣) تذكرة الحفاظ، ج ١ ص: ٥٢.





بن منبه، قدم من اليمن وعاش بعد جيل (كعب، المترجم)، إذ كانت وفاته عام ١١٤هـ المصادف ٧٣٣م.

وعلم وهب يقوم على أساس يختلف كلية عن الأساس الذي قام عليه علم كعب، فقد ألف وهب (كتاب المبدأ) و(كتاب الإسرائيليات). حقا إن هذه المؤلفات قد ضاعت الآن، إلا أن جزءا كبيرا منها موجود في كتاب محمد بن إبراهيم الثعالبي (توفي عام ٤٢٧هـ، المصادف عام ١٠٣٦م) (عرائس المجالس في قصص الأنبياء) حيث أنها كانت من المصادر الرئيسة التي استقى منها الثعالبي مادته، وكان وهب، كما سيتضح لنا فيما بعد، على معرفة جيدة بالدين المسيحي، كما ترد عنده، ولو بصورة أكثر ندرة، تلميحات وإشارات لنصوص من أسفار اليهود. ووهب لا يكترث، وهو ينقل هذه التلميحات والإشارات، بالصيغة والأسماء. وكثيرا ما يجد المرء عنده عبارة (كلمات من الكتب) وإن كانت هذه الكلمات إسلامية المحتوى والأسلوب بصورة جلية لفقها هو نفسه بكل وضوح(*). إلا أن مثل هذه الحرية في التصرف بالكلمات لم تعتبر آنذاك عادة تحريفا بالمعنى الذي نفهمه نحن الآن. فتعابير من قبيل (يقول الله تعالى في التوراة) أو من قبيل (قرأت في إحدى صحف أهل الكتاب) كانت في الواقع صيغا دارجة يستخدمها المرء دون اكتراث كمقدمة لكلمات يعتبرها ذات طابع وعظي متميز أو لكلمات كان المرء على ثقة تامة بصدقها. ولقد جرى استخدام الاقتباسات المشكوك بنسبتها إلى الأناجيل والتوراة بنفس الصيغة تماما التي

---

(*) راجع الهامش الأخير وما ورد فيه من آراء بعض العلماء المسلمين بشأن وهب بن منبه -المترجم.





يستخدم بها الحديث القدسي، أي الكلمات التي يقدم لها بعبارة (قال الله تعالى) فالمرء ما كان يريد بهذا أن يدعي أن هذه الكلمات مستقاة فعلا من أحد الكتب المنزلة.

لكن الأمر يختلف طبعا حينما يحدد المرء المصدر بصورة دقيقة، كأن يقول (قرأت في التوراة أربعة أسطر متواليات. . .) أو كأن يقول، حينما يسأل عن زبور داود (وجدت في آخره ثلاثين سطرا. . .) دون أن تكون لهذه السطور أية صلة تذكر بأسفار اليهود. ولا يبدو وهب واثقا من نفسه دائما عندما يتباهى بمعرفته المزعومة بالإنجيل والتوراة، فهو يكتب:

(. . .قرأت نيفا وتسعين كتابا من كتب الله عز وجل منها. . . عشرون لا يعلمها إلا قليل من الناس، فوجدت فيها كلها أن من وكل إلى نفسه شيئا من المشيئة فقد كفر.)[٤٤].

فوهب كان بأمس الحاجة لإثبات صحة معتقده وإيمانه من خلال البرهان القاطع على زندقة القدريين، فهو نفسه كان متهما، لبعض الوقت، بالأخذ بمذهب القدريين[٤٥]. ومهما يكن الأمر فقد كان وهب معتزا بمعرفته لعلوم عصره ويكثر من الاستشهاد بالأدبيات الواسعة التي يزعم أنه قد توافر على دراستها.

ولكن وإن كان هو نفسه لا يبوح بأسماء هذه الكتب، إلا أنه لأمر واضح أن وهبا لا يقصد، على وجه التحديد، كتب الرسالات السماوية فحسب، بغض النظر إن كانت هذه الكتب معترفا بها من

---

(٤٤) أبو نعيم، ج ٤ ص: ٢٤.

(٤٥) تذكرة الحفاظ ج ١ ص: ٩٥.





قبل الكنيسة أو مشكوكا بأمرها غير مسلم بها، بل يقصد الكتب الدينية والوعظية عموما، وبالقدر الذي يستطيع المرء به أن يخمن ماهية المصادر التي توافر عليها، فإنه يمكن القول بأنه استخدم مصادر مسيحية وإن هذه المصادر، إن كانت في حوزته مصادر مكتوبة فعلا، قد اشتملت أيضا، فيما يبدو، على مؤلفات مختلفة كتبها بعض الرهبان المسيحيين. فبالاديوس Palladius يذكر أن إبليس حاول إغراء أحد الرهبان بالغرور بالعزة بالنفس، فأتاه بهيئة المسيح. وهذا شرف كبير طبعا، فمن ينعم برؤية المسيح، يصبح مباركا ويبلغ أعلى المراتب ويغدو واحدا من أولئك الذين بمستطاعهم هم وحدهم، من غير مساعدة خارجية يقدمها شخص آخر، الوصول إلى المعرفة الحقة للذات الإلهية (Pneumatiker)، وبهذا فإنهم لن يعودوا بحاجة للخضوع للأنظمة والقواعد التي يخضع لها الرهبان العاديون[٤٦].

وتفصيل هذه الرواية هو كالآتي:

(حينما كان الراهب جالسا في صومعته وقد أخذ التفكير منه مأخذا أرهقه، ظهر له الجن وجها لوجه محاولين التشويش على أفكاره، إلا أنه صدهم ونهرهم بكل احتقار، لكن إبليس، حينما شعر أنه لن يبلغ مبتغاه مع هذا الراهب بهذه الطريقة، ظهر له على هيئة إنسان وقال له: «أنا المسيح». عندما رآه الشيخ الطاعن بالسن، غمزه بعينه واستهزأ به. حينئذ قال إبليس: «أنا، أنا المسيح بذاته». فأجاب الشيخ: «أنا لا أبغي رؤية المسيح هنا». عندما سمع إبليس

---

(٤٦) R. Reitzenstein: Historia monachorum, Goettingen 1916, 193.





منه ذلك تركه وعاد أدراجه.)(٤٧).

يسرد وهب نفس الأسطورة على النحو التالي فيقول:

(أن راهبا تخلى في صومعته في زمان المسيح فأراد إبليس أن يكايده فلم يقدر ثم أتاه بكل زائدة فلم يقدر عليه، فأتاه متشبها بالمسيح فناداه: أيها الراهب أشرف علي أكلمك. فقال: فانطلق لشأنك فلست أزيد ما مضى من عمري. قال: أشرف علي فأنا المسيح. فقال: إن كنت المسيح فمالي إليك من حاجة، أليس قد أمرتنا بالعبادة فوعدتنا القيامة؟ فانطلق لشأنك فلا حاجة بي إليك. فانطلق اللعين عنه وتركه(٤٨).

ويسرد وهب رواية أخرى تدور أحداثها حول راهب وصل إلى سمعه أن ملك البلاد يعتزم زيارته لسماعه باجتهاده وورعه. فما كان من الراهب إلا أن خرج إلى مضحى له قدام مصلاه فخرج بمنسف فيه بقل وزيت وحمص فلما اقبل الملك ومعه سواد الناس قد أحاطوا به من كل جانب، راح الراهب يجمع من تلك البقول والطعام ويعظم اللقمة ويغمسها في الزيت فيأكل أكلا عنيفاً وهو واضع رأسه لا ينظر من أتاه، فلما رأى الملك شراهة الراهب رد عنان دابته وقال: ما في هذا من خير. عندئذ حمد الراهب الله تعالى وشكره على مساعدته إياه في خداع الملك والتخلص منه(٤٩).

إن ذات الأسطورة تروى من قبل بالاديوس منسوبة لراهب اسمه

---

(٤٧) Palladius: The Paradise of the Fathers, Transl by E. W. Budge II, 63.

(٤٨) أبو نعيم، ج ٤ ص: ٤٤.

(٤٨) أبو نعيم، ج ٤ ص: ٤٩.





أبو سمعان[٥٠] وعلى العموم فإن وهبا يبدو واسع الاطلاع بما تنقله الرواية المسيحية وخزن في حافظته الكثير من الآراء والأقوال المأثورة الموجودة في التوراة والإنجيل. ولكن يا ترى هل قرأ العهد الجديد؟ إن هذا يبدو لنا غير محتمل حتى وإن كان هو ذاته يدعي لنفسه إن قراءاته كانت كثيرة بصورة مدهشة. فمقارنة أسلوبه في الاستشهاد بالقرآن مع طريقته في اقتباس أقوال الإنجيل والتوراة لا تعطي انطباعا بأنه قد توافر فعلا على النصوص الأصلية، وبالتالي فثمة احتمال أن وهبا هو الآخر كان يغرف من أقوال مأثورة منقولة شفويا وأن ما كان يسرده من أقوال منسوبة، حقا أو وهما، إلى المسيح والأنبياء الآخرين، لم يكن سوى ما سمعه من الرواة.

لماذا كانت عبارات الإنجيل إذن تردد بذات المعنى والمغزى، ولكن، دائما، إما بكلمات مغايرة أو بأسلوب شعري؟ إن المرء لا يستطيع طبعا أن يتجاهل أن (هؤلاء القوم، المترجم) ما كانوا يرددون ما يقرأون، وإنما ما كانوا يرددون ما يسمعون. فالكلمات التي كانوا يسمعونها ويعونها خلال أحاديثهم مع النصارى كانت تعاد روايتها بشكل حر، غير حرفي، وتنتقل من لسان للسان مدة من الزمن طويلة بعض الشيء كما هو محتمل، فكانت النتيجة ابتعادها أكثر وأكثر عن النموذج الذي تقتدي به بحيث غدت تختلف عنه من حيث المظهر الخارجي. ولما كان المرء ينفر إلى حد ما من قراءة إنجيل النصارى بنفسه، لأنه حسب المعتقد الإسلامي كتاب محرف وخطر، لذلك فقد ركن إلى ترجمة حية من لحم ودم، فراحت عبارات من الإنجيل تنتقل من جيل إلى جيل كميراث فكري من الحكم والأقوال السارية.

---

(٥٠) Palladius II, 111.





وبالتأكيد تركت الأحاديث ذات الطابع الفكري التي دارت بين المسلمين والزهاد النصارى سواء في الصوامع الموحشة أو خلال السياحة التعبدية في الجبال المقفرة آثارا كانت أكثر من مجرد التعرف على حياة المسيح، عيسى بن مريم، وكلماته. ولما كنت قد تطرقت لهذا الموضوع في سياق آخر حيث بينت مقدار ما تعلمته الأجيال المسلمة الأولى من الطقوس وأسلوب الحياة التي تميزت بها الرهبنة، لذا فإني لا أود أن أكرر هنا ما سبق لي أن قلته.(٥١) ومهما يكن من أمر فقد تعلم الزهاد المسلمون، على وجه الخصوص، ترديد عبارات من موعظة الجبل: ومنها بالدرجة الأولى تلك العبارات التي تحذر من مغبة التظاهر على الآخرين بالتعبد وإدانة أو احتقار الآخرين وكذلك تلك العبارات التي تؤكد على ضرورة المسامحة والعفو بلا حدود، كما تعلموا الإشادة بهذه الفضائل الإنجيلية وضرورة تطبيقها بنفس الصيغة التي شاهدوها عند الرهبان النصارى.

ولا ريب في أنه عندما يتحمل المرء كل هذه الأعباء ويتقبل التضحيات الجسام ويخضع نفسه لشروط النظام التعبدي الصارم ويناضل بجرأة وشجاعة فيكبت ميوله ورغباته وشهواته البشرية، فإنه لن يستطيع أن يتفادى بسهولة الشعور بالتعالي والغرور بسبب ما حقق من جهود - فالإنسان هو الإنسان. وعندما يعود الزاهد بذاكرته إلى الوراء ويفكر بالثمن الباهض الذي دفعه لقاء خلاصه من الآثام والخطيئة ويقارنه بالثمن الزهيد الذي يحاول أبناء الحياة الدنيا دفعه،

---

(٥١) Lemonde oriental 1930, 296-327.





فإنه لن يجد مناصا من الاعتقاد بوجود اختلاف عظيم بين البشر. ولكن، يا ترى، هل لا لشيء أكثر من أنه أراد أن يضيف قليلا، قليلا جدا، من الملح لكي يلطف من طعم ما يتجرع؟ أليس هذا من حقه؟ لا سيما أن الآخرين من أبناء البشر يلتهمون كل ما يشاءون وبالقدر الذي يرتؤون. حقا بإمكان المرء أن يقدر، من خلال مقارنة التضحيات التي يقدمها هو وحجم النعيم الذي يرفل به الآخرون، بمعيار حسابي خالص بكم هو أفضل من الآخرين.

لكن الضمير حي يحاسب حتى الزاهد الفريسي، فالميل الباطني نحو الأمثل يخلق خطوط دفاع وخنادق احتماء ضد الخطايا التي يحاسب عليها الضمير. فلو رغب المرء في نيل إعجاب الآخرين وإشادتهم بتعبده وورعه، فسيوازن النفور المبالغ به من لقاء الآخرين والاتصال بهم هذه الرغبة القبيحة.

إن المرء يسعى بكل الوسائل لكي لا يلفت الأنظار إليه، أي أنه يحاول أن يبدو كأنه مغموط القدر بدلا من أن يبدو معروفا ومعترفا به. فإذا كان المرء يعتقد أنه أفضل من الآخرين، فإنه سيرغب في أن يوحي للآخرين كما لو كان هو نفسه يعتقد بأنهم أفضل منه. أما إذا آمن بأن الآخرين دونه منزلة من حيث مستواه الفكري وإخلاصه التعبدي، فإنه سيبالغ فيما أمر به من عدم اللعنة والتسامح والعفو مبالغة مفرطة، تدعو للقلق، بحيث لا يعود يرى أخطاء أخيه وعيوبه بتاتا. وبهذا الخصوص سار التصوف وتبع ديانة الرهبان بكل أمانة وإخلاص.

وبوسعي أن أثبت بكثير من الشواهد والأمثلة أن الاطلاع والمعرفة بأسلوب الحياة لبعض القديسين الرهبان وبأقوالهم لابد أنها





شكلت مادة حية في الرواية الشفوية وأن هذه المادة الحية قد نقلت من مصادر نصرانية إلى الزهاد المسلمين.

ومعنى هذا هو أن التعبد الزهدي الصوفي المتبع في الكنائس المسيحية، قد ترك آثارا مهمة على المتصوفين المسلمين.

ومع ذلك لا يجوز لنا مطلقا الاعتقاد أن الإشارة إلى هذا الأثر المباشر تبين نشأة التصوف بصورة وافية. فالواقع أن التصوف يسعى لتحقيق هدف يخالف تماما ما يسعى لتحقيقه الزهد المسيحي. إن هدف الرهبان من تقشفهم كان يكمن في تحول الإنسان من كائن أرضي من لحم وعظم إلى كائن سماوي قادر على معرفة الذات الإلهية بصورة حقة. فعندما يحرز المتعبد الورع، حد الكمال، سيغدو جوهره كله روحيا، أبديا، وربانيا، إن الأثر الذي سيتركه هذا التحول يمكن أن يعني طبعا أن المتصوف قد حقق فعلا اتحادا بالذات الإلهية وبالمسيح. ولكن وبنفس المنطق يمكن للمرء أن يقول أيضا أن الإنسان الذي بوسعه أن يصل حد الكمال بحيث يصبح بمقدوره التعرف على الذات الإلهية لن يعود بحاجة إلى الإله والمسيح، أو على أقل تقدير، لن يعود بحاجة للمسيح الذي تنادي به وتعلن عنه الكنيسة، فهو نفسه قد غدا، بصيغة أو بأخرى، مسيحا، بكماله الروحي صار الإنسان نفسه إلها. ولهذا فإن التقشف (المسيحي، المترجم) بصيغته الأصلية التي تميز بها هو ارتقاء في التعبد وسعي حثيث للإنسان باتجاه الذات الإلهية. أما التصوف (الإسلامي - المترجم) فهو على العكس من هذا فالأمر لا يتوقف (من وجهة النظر الصوفية - المترجم) على سعي الصوفي وكماله فحسب، وإنما يتوقف على ما قدره الله وقضى به، إنه حكم الله





وهدايته، فمحبة (الله - والمترجم) لا تتحقق من خلال مجاهدتنا لمحبته، بل بعد ما أحبنا الله (وهدانا لمحبته - المترجم): «لا يستطيع العبد أن يحب الله حتى يكون الابتداء من الله بالحب له»(٥٢) ويدعي المسعودي أنه رأى «على باب مجمع الصابئة بمدينة حران مكتوبا على مدقة الباب بالسريانية... "من عرف ذاته تأله"»(٥٣).

إن هذه هي الفكرة الأساسية للغنوصية الهلينستية: فالمتعبد يصير إلها فانيا(٥٤) ولكن، كما سيتبين لنا فيما بعد، لا يعني التحول بالنسبة للصوفية تحولا متيافيزيقيا، إلى جوهر من روح ونور، بل تحولا أخلاقيا: أي أن يتساوى الإنسان مع الله من خلال المحبة والطيبة والرأفة والحنان والرحمة والصدق والإخلاص. على أن هذا لا يعني أن الروح المؤمنة التي ترتقي إلى مصافي التكامل ستصل إلى مرحلة تبدو بها كأنها لم تعد بحاجة إلى الله لأنها هي ذاتها قد غدت إلهية. فكلما زاد تكاملها في حبها لله، كلما كبرت حاجتها إلى الله وإليه وحده لا غير. وهكذا استطاعت كاترين الجنوية أن تقول:

«إني لا أرغب في نعمك، بل أرغب فيك أنت فقط»(*). أما أبو زيد البسطامي فإنه يقول: «إن الله تعالى أمر العباد ونهاهم،

---

(٥٢) السلمي ص: ١٠١.

(٥٣) Chwolson: Die Sabier II, 373.

فهو يترجم كلمة تأله إلى «أحترمها». والصابئة فئة غنوصية تقطن بلاد الرافدين.

(٥٤) C. Heinici: Die Hermes mystik und das Neue Testament, Leipzig 1918, 59.

(*) هناك قول مماثل لرابعة العدوية: «ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته، عبدته شوقا إليه». المترجم.





فأطاعوه، فخلع عليهم خلعة، فاشتغلوا بالخلع عنه، وإني لا أريد من الله إلا الله».[55]

إن الحالة المثالية التي ساد فيها تبادل التجارب الفكرية القائمة على الثقة والطمأنينة بين النصارى والمسلمين كانت من ميزات القرنين الأولين من تاريخ الإسلام. حقا تميز بعض المتعصبين المحافظين بالمشاكسة الخشنة، الفظة، فها هو سفيان الثوري يجيب إلى من سأله عما إذا كانت مصافحة اليهود والنصارى أمرا مناسبا، قائلا: «برجلك نعم!»[56]، إلا أنه بالرغم من هذا لم يحدث تحول حقيقي في العلاقة بين النصارى والمسلمين إلا في حدود العام ٨٠٠ الميلادي، فالعباسيون هم الذين بدؤوا من خلال تدخل الدولة بالمسائل الدينية ومن خلال قوانين الطوارئ الصارمة للأقليات الدينية غير المرغوب بها، بتطبيق سياسة دينية تشبه، من حيث الأسلوب، تلك التي طبقتها الدولة البيزنطية. إنها لعدالة التأريخ التي تلفت الانتباه أن يطبق الخلفاء الآن على النصارى ذات القوانين التعسفية التي طبقها الحكام النصارى البيزنطيون على اليهود. وهكذا فقد خبت أيضا جذوة الأخوة الحارة التي كان الصوفيون يكنونها بعضهم لبعض. فبدأت العلاقة مع المسيحية تتحول إلى مشكلة محرجة. وليس بإمكان المرء أن يتجاهل أن المسيحيين يؤدون فرائض تعبدية هي من طينة الفرائض نفسها التي يؤديها المسلمون. كما كان المرء يعترف باخلاقيتهم الدينية على أساس أنها المثل الذي يحتذى به. كيف يمكن إذن التوفيق بين هذا كله؟

---

(٥٥) السلمي، ص: ٧٢.

(٥٦) أبو نعيم، ج ٦، ص: ٣٧٩.





لقد سئل المعلم الصوفي ذو النون من قبل تلامذته مرة: «أهل الذمة يحملون على الحال المحمودة والمباح من الفعل، فما الفرق بين الذمي والحنيفي؟»، فما كان منه إلا أن رد السؤال بكلمة تحمل في طياتها أنبل معاني التسامح، إذ قال: «الحنيفي أولى بالحلم والصفح والاحتمال»[٥٧].

إلا أنه كان هناك من يردد رأيا آخر فالمحاسبي، مثلا كان يعتقد أن الأعمال العبادية المجهدة التي يحرص الرهبان على تأديتها، على وجه الخصوص، دليل على أن الإنسان لا يصل إلى الله بالأعمال فحسب، بل لا بد من توافره على المعتقد الصحيح أيضا[٥٨]. ولكن كان هناك آخرون يفزعون أمام مثل هذه الأحكام القاسية. فهل كان في الإمكان اعتبارهم كفارا فعلا والنظر إليهم على أنهم قوم لم يعد عندهم ما يربطهم بخالقهم؟ يقترح الداراني طريقا وسطا، إذ يقول:

«ما قووا على ما هم فيه من المفاوز والبراري إلا بشيء يجدونه في قلوبهم، لأنه قد تعجل لهم ثوابهم في الدنيا لأنهم ليس لهم في الآخرة ثواب»[٥٩].

ولكن هل في الإمكان تلقي المعرفة الروحية والموعظة الدينية من النصارى، لا سيما أن المرء على علم بأنهم كفار؟ إن البرجلاني، وهو صاحب كتاب ضائع حول عبادة الرهبان النصارى كتبه في مطلع القرن التاسع الميلادي، يعتقد فعلا أن هذا الأمر شيء

---

(٥٧) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٥١.

(٥٨) Margaret Smith: Studies in Early Mysticims, London 1931, 250.

(٥٩) أبو نعيم، ج ٩ ص: ٢٧١.





ممكن، فعلى ما يقال وجد أحدهم على ظهر كتابه الأبيات الشعرية التالية[٦٠]:

مواعظُ رهبانٍ وذكرُ فعالهم
وأخبارُ صدقٍ عن نفوسٍ وكافر

مواعظُ بِرٍّ تورثُ النفسَ عبرةً
وتتركُها ولهاءَ حول المقابر

لكن مثل هذا التقييم ما كان يمكنه أنِ يستمر مدة طويلة. فقد مضى الزمن الذي كان فيه بوسع المسلم الساعي لمعرفة ربه، الذهاب إلى الكنيسة المسيحية للتحدث مع الرهبان في المسائل الروحية. فعندما سأل طلبة الجنيد أستاذهم:

«هل يجوز أن نذهب إلى الكنيسة على سبيل الاعتبار ولا يكون مرادنا من هذا إلا أن نرى ذل الكفار، ونشكر الله على نعمة الإسلام؟ قال: إذا استطعتم أن تذهبوا بحيث أنكم حين تخرجون تستطيعون أن تهدوا جماعة منهم فاذهبوا، وإلا فلا»[٦١].

---

(٦٠) أبو نعيم، ج ١٠ ص: ١٥١.

(٦١) الهجويري ص: ٦٥٨ - ٦٥٧.





## الفصل الثاني:

# الزهد

«وددت (لو) أكلت أكلة تصير في جوفي مثل الآجرة، فإنه بلغنا أنها تبقى في الماء ثلاثمائة سنة»[(١)].

هذا هو ما قاله على ما يذكر، الحسن البصري (٦٤٢-٧٢٨)، أشهر العباد الزهاد في القرن الإسلامي الأول قاطبة. ولا مراء في أن أمنيته هذه تدعونا للاستغراب والدهشة. فالفكرة القائلة بأن الصوم والسهر وغيرهما من ضروب تعذيب النفس تجعل منا أكثر برا وأفضل عبادة وترتقي بنا إلى حياة أعلى منزلة، هي فكرة غريبة عنا إلى أقصى درجات الغرابة. فعلى الأقل في هذا السياق نحن تلامذة صالحون لمارتين لوثر نجيز لأنفسنا التمتع بنعم الحياة، ولذا فلا يمكننا، بكل بساطة، أبدا أن نتفهم أمنية الحسن في أن يتناول، مرة واحدة، أكلة تكفيه حتى آخر المطاف انشغاله بأمر، مثل الأكل لا ينطوي على فحوى قدسي ومعنى روحي. إنه ليصعب علينا كثيرا أن نتفهم ونثمن دينا صارما في تقشفه كما هو الحال في عبادة الرهبان

(١) لواقح، ج ١ ص: ٢٦ وينسب أبو نعيم هذا القول إلى هشام بن حسان، حلية ج ٦، صفحة ٢٦٩.





المسيحية وفروعها الممتدة إلى الطائفة الإسلامية الأولى.

فالمتعبد المتكامل، بالنسبة لها هو المتقشف المضنى، المنهك القوى، الذي يبس عوده واحدودب ظهره فغدا كأنه قبة سقف، نحيف، هزل بحيث صار بمستطاع نور الشمس أن ينفذ من بين ضلوعه إلى جوفه، محمر العينين مقرحها من كثرة ما سفح من دموع تركت أخاديد عميقة على خديه. ولربما اجل المرء، بشعور مشوب بالتردد، الصرامة التي لا تعرف الهوادة في تطبيق الحياة الروحية الزاهدة واتباع كل ما يترتب عليها بصورة جذرية، ولكن، هل بمكان المرء أن يتفهمها؟ وما السبب النهائي الذي يدعو بعض الناس لتعذيب أجسادهم على هذه الشاكلة، وكبت مشاعرهم الفطرية والجور عليها بهذه القساوة والفظاظة؟

وفي الحقيقة يمكن أن تختلف الدوافع النابعة عن شعور واع وسلوكية عقلانية لتطبيق حياة زهدية. ففي الإنجيل، مثلا، يهيمن الدافع الديني. فعلى المرء التجرد كلية عن أعراض هذه الدنيا وعن التهافت على الملك ونبذ مباهج الحياة ومتع الجسد، إن استطاع سبيلا، وإلا فعليه، بأي حال من الأحوال، كبح جماح هذه الرغبات والسيطرة عليها بشدة وصرامة لكي لا تزدحم بيننا وبين الله تعالى. ونحن نجد في الأفلاطونية المحدثة وفي عبادة الرهبان المسيحيين الثنائية الميتافيزيقية التالية: الجسد، سجن الروح وينبوع الشهوات الآثمة ومستقرها، يجب أن يكظم ويوهن لكي تستطيع الروح أن تقوى وأن يشتد مراسها. ونحن نتعرف في الرواقية(*) وفي اتجاهات

---

(*) الرواقيون هم الذين أخذوا بمذهب زينون Zenon وكليانت Cleanthe وغيرهم =





فلسفية أخرى على دافع التقشف: فقدر معين من التجرد، ولربما على شكل تعذيب للنفس، يمكن أن يكون، كمجاهدة روحية، أمرا نافعا، فهو يقوي الإرادة ويشد من عزيمتها كما سيكون في الطاقة التي ستتراكم عندئذ صلاح للحياة الروحية. ولكن خلف كل هذه الدوافع النابعة عن شعور واع ثمة، من وجهة النظر السيكولوجية والتاريخية، دوافع وميول غامضة يكمن نصفها في اللاشعور وهي التي تقود إلى الفعل الزهدي. فهنا، وكما هو الحال في كثير من الحالات في السيكولوجية الدينية، على المرء أن يتذكر: في بادئ الأمر لم يكن للدافع العقلاني محل الصدارة، إنما للفعل.

في مرة من المرات، حينما كنت لا أزال طالبا بالمدرسة، حدث أن عم الفصل وباء الرغبة في نقش الوشم. لقد كانت عملية نقش الوشم مؤلمة حقا. إذ كان يجب على من رغب في ذلك أولا خدش الذراع حسب النقش المطلوب مستخدما حبرا عاديا ومن ثم سمل معالم الشكل المرسوم بالإبرة وطالما كان الرسم لا يزال رطبا، حتى يسيل الدم. إننا لم نعر الوشم، بحد ذاته، أهمية تذكر، غير أننا كنا جذلين وانتابنا شعور بأننا كفء لاحتمال الصبر ومكابدة الآلام بصورة اختيارية.

وإنني أميل للاعتقاد أنه كان قد تحقق في أرواحنا، الطرية، طراوة أطفال المدارس الصغار، شيء من الدافع السيكولوجي الذي يفضي إلى طقوس سحرية يراد بها تعذيب النفس. وعندما كان الهنود

= من فلاسفة اليونان والرومان. وقد سموا بالرواقيين لأن زينون كان يعلم تلامذته في رواق. والرواقي يرى أن الإنسان الحكيم، الفاضل، لا يبالي بما به نفسه من لذة وألم وبما يصيبه من حزن وبؤس وشقاء - المترجم.





الحمر يخططون لشن هجوم، فإنهم درجوا على شحذ قواهم وحشدها بإحداث خزوز بأذرعهم وسيقانهم وبشروعهم بالصيام والسهد وغير ذلك من الممارسات الشاقة. ولقد علق أحد الذين شاهدوا هذه الطقوس فقال أن المرء لا يمكنه أن يتصور أن هناك أسلوبا لتمهيد عمل مهم أسوء من الأسلوب الذي يقوم به هؤلاء الحمر الخُرْق. في الحقيقة المشاهد ذاته هو القاصر عن الفهم والأخرق وليس الهنود الحمر. إن المتوحشين كانوا مثاليين بطريقتهم الخاصة. فهم كانوا على بينة بأن ينابيع القوى الروحية: الشجاعة، والثقة بالنفس، والروح القتالية العالية، لها مفعول يفوق مفعول القوة المجردة. فالمرء كابد وتحمل شيئا يفوق العادة، الأمر الذي أوقظ لديه الشعور بالقدرة على الاحتمال والتوافر على جدارة عالية والتمتع بقوة هائلة. ومن ثم ينقل هذا الشعور الشخصي إلى واقع: فالمرء يعتقد الآن أنه اكتسب فعلا قوة غامضة، مبهمة، وإمكانات سحرية تمكنه من خلق المعجزات.

وفي الهند درج القديس منذ العصور الأولى على رفع قوته السحرية الخارقة من خلال ممارسات التوبة الصارمة: الصيام، وتعذيب النفس والمعاناة بأشكالها المختلفة. وحينما كان يخضع نفسه، بصورة قاسية وغير طبيعية لمختلف أشكال المعاناة والآلام التي يفزع منها الإنسان العادي الذي تربى على نمط الحياة اليومية المريحة، فإنه كان يشعر بأنه، هو نفسه، يزخر بقوة تفوق القوة الطبيعية (قوة ميتافيزيقية). إن الآلهة نفسها كانت تفزع وترتعب عندما تشاهد الزاهد وقد حقق قوة تأثير سحرية من خلال أساليب للتوبة تفوق الإمكانات البشرية على الاحتمال. وإذا ما أخذ المرء بنظر





الاعتبار أن العديد من هذه الممارسات، خاصة الصيام والسهد، تؤدى إلى معايشات متميزة (وأحوال خاصة كما يقول الصوفيون - المترجم) وإلى أوهام Halluzinationen وحالات أشبه ما تكون بالغيبوبة لأن الروح تأخذ بالحركة وتبدأ بالتململ بإرادتها هي وتعيش، بصورة مستقلة عن الجسد، تجارب غريبة، عندئذ يستطيع المرء أن يتبين الأسس العامة لأفلاطونية بدائية في مرحلة ثقافة العصر الحجري: أي يستطيع أن يلتمس الاعتقاد أن بإمكان المرء، في بعض الحالات، شحذ القوى فوق الطبيعية للروح من خلال ترويض الجسد والإساءة إليه وتعذيبه.

هكذا نشأ الزهد، كصيغة عمل وأسلوب، في بدايته الأولى، إلا أنه استخدم في سياقات عديدة لأغراض سحرية ودينية ودوافع عقلانية مختلفة -وعلى وجه التحديد في تلك الحالات حيث كان على المرء بذل قوى روحية وفكرية تفوق ما يتوافر عليه من قوى طبيعية. وفي كل أنواع «الزهد»، وحتى في الزهد ذي الطبيعة الدينية، كان هناك الأمل اللاشعوري، الخفي على أدنى تقدير، في أن ينال المرء إعجاب الآخرين به من خلال اتباعه سلوكية تختلف عما هو مألوف، سلوكية متميزة وشاقة تكسبه قوة في عيون المحيطين به، إلا أن قولنا هذا لا يجوز أن يفسر على أنه انتقاص من قيمة التعبد الزهدي. فصيغة العمل الإنساني يمكن أن تتحدد من خلال قيم اجتماعية واعتبارات معينة حتى وان كان هذا الإنسان زاهدا يسكن في مغارة بقلب الصحراء.

وإذا نظر المرء للأمر نظرة تتسم بعمق أكثر، فسيلاحظ أن ثمة عوامل سيكولوجية مشابهة، لها تأثير فعال على الباعث الذي يحفز





البعض لاتباع الحياة الزهدية. إنني سأسمي الباعث الذي ينبع من هذه العوامل السيكولوجية «باعث المراقبة» (Observanzmotiv). إن هذا المصطلح لا يعبر عن الموضوع بصورة دقيقة، وإني لم أختره، إلا لعدم توافري على مصطلح أكثر دقة. ومهما يكن الأمر، فإنه لا يصلح أن يعيش المرء من دون قواعد وأحكام تضبط سلوكه. حقا يجب عليه أن يراعي ويتبع الأوامر والفروض الأخلاقية الأساسية، بيد أن طاعتنا لهذه الأوامر والفروض لا تكفي ولا تدعو للاطمئنان، فالإنسان لابد أن يشبع رغبته الطبيعية الخالصة في أنه حقق شيئا ذا شأن وأنه قد بات بمستطاعه الشعور بأنه، هو بحد ذاته، قد تصرف بصورة أخلاقية. ومن أجل هذا فإنه يحتاج إلى مراقبة، يحتاج إلى أن يخضع حريته إلى قيود معينة من محض اختياره، يحتاج إلى أن يكره نفسه على الزهد بعض الشيء - وطبعا سيكون أحب شيء له هو أن لا يثقل على نفسه كثيرا، ولكن وبالرغم من هذا، فإنه سيكره نفسه على المعاناة والحرمان بالقدر الذي يكفي لكي يشعر بأنه قد أدى فرضا.

ويمكن التعرف على هذا الباعث في مجالات أخرى غير المجالات الدينية أيضا: فيكفي المرء رصد الجدية والدقة المحرجة في صرامتها التي يتقيد بها البعض حينما يقدمون، بمحض اختيارهم، على تخفيض وزنهم أو يطبقون قاعدة صحية معينة، أو المواظبة المتطرفة التي يبدو بها أحد النباتيين في تطبيق مبادئه. لا ريب في أن دافعه العقلاني هو الاعتقاد بأن اللحوم غذاء مضر للصحة، إلا أن المرء كثيرا ما يعرف بصورة مؤكدة أن بعض العادات ضارة صحيا لكنه وبالرغم من هذا لا يستجمع قواه وينشط للإقلاع





عنها. هنا ثمة بواعث أخرى لها، بوضوح، تأثير يفوق البواعث العقلانية.

وعموما فإن الأخلاق الإسلامية Ethik، هي في جزئها الأعظم، أخلاق مراقبة(*). حقا تخضع حياة المسلم المؤمن بأجمعها إلى قواعد وأحكام ونواه. وإلى جانب الأوامر القرآنية هناك أيضا الإرشادات والأوامر النابعة من سنة النبي التي تنظم، بصورة تفصيلية، حياة المؤمن وسلوكياته، في كافة مناحي الحياة وفي كافة العصور والأزمنة، والتي لا يرى فيها المسلم المتعبد عبئاً يثقل كاهله وعائقا يعيق حريته، بل على العكس تماما، إنه فخور جدا بمعرفته لهذه الأحكام. واحتذائه بما قال النبي، تماما كما يفتخر الكثير منا بمعرفة وتطبيق أصول اللياقة Etikett غير المكتوبة.

ولكن، وعلى الرغم من هذا كله، فإن المؤمن المتعبد لا يكتفي باتباع كل الفروض والنواهي القرآنية أو المشتقة من السنة، بصيغة أو بأخرى، بصورة حرفية، فما يؤذن به وما لا يؤذن يجب أن يخضع لامتحان دقيق. وهنا تتفتح أمام كل واحد مجالات رحبة لأن يخضع نفسه إلى رقابة ذاتية بالصورة التي تطيب لها نفسه وبالطريقة التي تمكنه اتباع هذه الفروض والنواهي بدرجة أعلى مما يفعله الآخرون. ومن المحرمات ليس لحم الخنزير والدم فحسب، بل وكما هو الحال في المسيحية المبكرة أيضا، كل شيء حصل عليه المرء لقاء نقود لم تكتسب بصورة شرعية، محرم هو كل شيء للآخرين فيه حق أكبر، كل شيء علق به بطريقة ما إثم أو باطل أو رجس.

---

(*) ما يقصده المؤلف هو: استلهام ما يراه الضمير - المترجم.





وتقدير هذه الأمور متروك للفرد، فهو حر وعليه أن يحكم ضميره، من حالة لأخرى، باستمرار. ولقد ورث الصوفيون هذا الرأي من جيل الزهاد الأوائل، فجعلوا الالتزام به فرضا وان تفاوتت درجة تشددهم في متطلباته. من هنا فليس غريبا أن يقول إبراهيم ابن ادهم، الذي نسجت حوله الكثير من الأساطير والذي كان واحدا من أوائل الأولياء الصوفيين: «لم ينبل عندنا من نبل، بالحج والجهاد، وإنما نبل من عندنا من نبل، من كان يعقل ما يدخل جوفه - يعني الرغيفين- من حله»[٢].

فمراعاة قواعد الحلال والحرام أهم من تطبيق قواعد الشعائر والطقوس ومن كل الممارسات التعبدية. المهم «أطب مطعمك ولا حرج عليك أن لا تقوم الليل ولا تصوم النهار»[٣].

وكذلك الحال بالنسبة للمبتديء في طريق التصوف، إذ أنه لأمر ذو أهمية خاصة بالنسبة له أن لا تهاون في معرفة ما هو حلال وما هو حرام بدقة. فمن «لم يفتش على الرغيفين من الحلال والحرام لا يفلح في طريق الله عز وجل»[٤]، كما يؤكد ذو النون، هذا وإن معرفة ما أحل وما حرم سؤال ذو طابع أكاديمي بالنسبة للعالم بالسنة النبوية، فالأمر الذي يهمه هو أولا العثور على قرينة سابقة (Praesedens fall) في السنة النبوية، غير أن الأمر يختلف عند الصوفي، فالمهم بالنسبة له هو، بالدرجة الأولى، ما يراه الضمير وما يقرره. ولذا فإن عدم مراعاة ما يوحي به الضمير يعتبر دليلا

---

(٢) ابن الجوزي، ج ٤ ص: ١٥٥.
(٣) القشيري ص ٨.
(٤) لواقح ج ١ ص: ٦٠.





قاطعا على تقصير وتوان كبيرين، وفي هذا يكمن السبب في القول:

«. . . قد غلب على العباد والنساك والقراء في هذا الزمن، التهاون بالذنوب حتى غرقوا في شهوة بطونهم وفروجهم وحجبوا عن شهود عيوبهم فهلكوا وهم لا يشعرون، اقبلوا على أكل الحرام وتركوا طلب الحلال. . . .»(٥).

وبناء على هذا فليس غريبا أن يقول الصوفي المتحمس يوسف بن اسبط «. . .البر عشرة أجزاء، تسعة منها في طلب الحلال وسائر البر في جزء واحد»(٦). وإذا لم يذهب الجميع إلى هذا القدر من الصرامة، فإن العديد من مؤسسي التصوف الأوائل تميزوا، بالرغم من ذلك، بموقف متشدد جدا في هذه المسائل: ومن هؤلاء بشر الحافي، والداراني، وسهل التستري، وعلى وجه الخصوص، السري السقطي، الذي استطاع بتحرجه الدقيق وإحساسه المرهف في مسائل الأكل أن ينال تقدير واعتراف ابن حنبل نفسه(٧).

وبخلاف هذا يبدو الصوفي رحب الصدر في بعض المسائل الهينة. فنية القلب والمقصد يعنيان عنده أكثر من عشر نبتة النعناع والكراويا والشبت. ولا شك في أن هذا الموقف يبدو متناقضا، إلا أن هذا التناقض ظاهري فقط ويعود إلى أسباب تختص بالنمط الصوفي في التعبد: إنهم مولعون بالمسائل غير العادية، بالمسائل المعقدة التي يراد التماسها - وفي مسائل المثل الأخلاقية العليا أيضا، كما أنهم مولعون بحساسية الضمير المفرطة وبمحاسبة

---

(٥) لواقح ج ١ ص: ٦١ - ٦٠.

(٦) أبو نعيم ج ٨ ص: ٢٤٣.

(٧) قوت القلوب ج ٢ ص: ٦٠٠.





الوجدان المرهفة. ولا يزال مثل هذا الولع يلعب، إلى يومنا هذا، بصيغة أو بأخرى، دورا كبيرا جدا في التفكير الشرقي بشأن مسائل الطعام. فعندما سافر غاندي إلى بريطانيا، جلب ماعزته معه وظل يقتات من حليبها ومن الطماطم والبرتقال. ولا مراء في أن قدسيته ونضوجه الفكري قد كانا يرتبطان، بالنسبة للملايين من أبناء وطنه، بطريقة ما، في أنه ما كان يتناول إلا «الحلال» من الطعام. فمنظر مهاتما ما جالسٍ في مطعم يتناول نفس ما يتناوله الآخرون من أبناء البشر العاديين، لهو منظر ليس بمستطاع الخيال الهندي تصوره أبدا.

ولقد توافر الصوفيون على قواعد تقليدية مستمدة من السلف لما هو حلال، فالطاهر والحسن شرعا هو كل ما كسبه المرء بالتجارة المستقيمة وبالعمل الحرفي المخلص ومن الهدية المشروعة. وتشتمل الهدية المشروعة على: المغانم التي غنمها المؤمنون في حروب الجهاد والإرث والهدايا التي تقدم بحسن النية وبراءة الطوية وعلى ما يتصدق به البعض لوجه الله وحبا له[٨]. وحسب رأي سارٍ يجب أن يكون طعام المؤمن، مثله في ذلك مثل النقود التي يقتنيه بها، خاليا من الآثام في الاكتساب، والمذلة والخضوع في السؤال والغش في الصناعة وأثمان آلة المعاصي ومعاملة الظلمة[٩]. ومعنى هذا أن الأمر المثالي هو تناول تلك الأطعمة فقط التي «ليس لله فيها تبعة، ولا لمخلوق فيها منة».

إلا أن الكثير من المتعبدين كانوا يشكون بإمكانية الحصول على

---

(٨) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٨٧.

(٩) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٢٤.





مثل هذا الطعام. فكل ما مرت عليه أيدي البشر، غدا مشوبا بالآثام والرجس، ولذا ينبغي على المرء أن يجهد في أكل ما تجود به الطبيعة البكر التي لم يمتلكها إنسان ما بعد وأن يشرب من غيث السماء. فما يحصل عليه المرء من الطبيعة البكر إنما جادت به في الواقع اليد الإلهية. «. . . . وحدثت [طائفة من أهل العلم] عن بعض الأبدال(*) في قصة طويلة ذكرها أن بعض العامة من السياحين دفع إليه شيئا من الطعام فلم يأكله، فسأله عن امتناعه فقال: نحن لا نأكل إلا حلالا فلذلك تستقيم قلوبنا على الزهد في الدنيا، وتدوم على حالة واحدة، ونكاشف بالملكوت، ونشاهد الآخرة، ثم قال: لو أكلت مما تأكلون ثلاثة أيام لما رجعنا إلى شيء مما نحن عليه من علم اليقين، ولذهب الخوف والمشاهدة من قلوبنا. . . . (فقال) له الرجل. . . إني أصوم الدهر وأختم القرآن في كل شهر ثلاثين ختمة، فقال له البدل: هذه الشربة من اللبن التي رأيتني قد شربتها أحب إلي من ثلاثين ختمة في ثلاثمائة ركعة من أعمالك، وكانت شربة من لبن من أروى وحشية: وهي الأنثى من الوعل.

وقال بعض السائحين: قلت لبعض الأبدال وقد حدثته عن أكل الحلال بمثل هذا الحديث: أنتم تقدرون على الحلال ولا تطعمون إخوانكم من المسلمين، فقال: لا يصلح لجملة الخلق ولم نؤمر بذلك، لأنهم لو أكلوا كلهم حلالا، لبطلت المملكة وتعطلت الأسواق، وخربت الأمصار، ولكنه قليل في قليل من الخلق،

---

(*) الأبدال هم الصوفيون، وسموا الأبدال لأنهم بدلوا خلقا بعد خلق وصفوا بعد تصفية حسب زعمهم، راجع في ذلك: رسائل إخوان الصفا، الجزء الأول، صفحة ٢٩٧ - المترجم.





وخصوص في مخصوصين»[(١٠)(*)].

حقا لا يوجد طعام أكثر بعدا عن يد الإنسان من حليب الريم والظباء البرية. هل يمكننا يا ترى، تصور السمو القدسي والارتقاء الروحي الذي سيبلغه الإنسان الذي ما اقتات إلا من مثل هذا الشراب!!.

إن تناول الطعام الحلال سيفضي، إذا ما طبق تطبيقا صادقا، إلى أروع حالات البر والتقوى والورع حتى وإن لم يقصد المرء به ذلك (Opere Operato Ex). إنه سيقوي الإنسان في صلاته ودعائه[(١١)]. وفي هذا يقول سهل (بن عبد الله التستري):

«من أكل الحرام عصت جوارحُهُ شاء أم أبى، علم أو لم يعلم، ومن كانت طعمته حلالا أطاعته جوارحه ووفقت للخيرات»[(١٢)].

غير أن الطعام لا يكون حلالا إذا لم يكن القصد منه شد عزيمة المؤمن على عبادة الله، فحتى (لو فتح العبد فمه إلى السماء وشرب القطر ثم تقوى بذلك على معصية، أو لم يطع الله عز وجل بتلك القوة لم يكن ذلك حلالا)[(١٣)(**)].

وعن ابن أبي الورد ينقل أنه قال: «دخلت على سري السقطي

---

(١٠) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٨٨ - ٥٨٧.

(*) أورد المؤلف هذه القصة ببعض التصرف، إلا أننا آثرنا نقلها بالصيغة التي وردت في كتاب «قوت القلوب»- المترجم.

(١١) أبو نعيم، ج ٨ ص: ٣٤.

(١٢) الغزالي ج ٢ ص: ٨٢.

(١٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٨٧.

(**) هذا القول لسهل بن عبد الله التستري - المترجم.





وهو يبكي. ودورقه مكسور. فقلت: مالك؟ قال: انكسر الدورق، فقلت: أنا أشتري لك بدله. فقال لي: تشتري بدله وأنا أعرف من أين الدانق الذي تشتري به الدورق؟ ومن عمله؟ ومن أين طينه؟ وأي شيء أكل عامله حتى فرغ من عمله؟»(١٤).

ومعنى هذا أن الدورق المكسور كان فعلا طاهرا خاليا من الآثام وبعيدا عن الشبهات وبالتالي فما كان له بديل.، على هذه الصرامة والحذر يجب أن يكون العبد الصالح في المأكل والمشرب وفي كل ما يحتاج في الحياة اليومية. عليه السؤال والسؤال باستمرار حتى يتأكد ويحصل على الدليل القاطع والبرهان الأكيد أن ما يتناول بعيد عن الشبهات. فلم يتناول وهيب بن وهب طعاما لم يشهد اثنان على طهارته وخلوه مما هو محظور.

ويصف أبو سليمان الداراني ما يضطرم في جوفه، إذا صادف أن أكل مرة طعاما ينطوي على الشبهات، أي إذا أكل طعاما لا يتوافر به الدليل القاطع على أنه مما أحل الله، قائلا: «.... إني لآكل الشبهة فأجد نارا على قلبي من الجمعة إلى الجمعة»(١٥). وهناك آخرون كانوا هم أيضا يشعرون بتحذير مشابه يأتيهم من الأعماق. وحسب رأيهم فإن كل ما يثير في أعماقنا قلقا ويهيج فينا اضطرابا هو آثم، وكل ما يطمئن له الفؤاد ويهدأ له البال هو طاهر يصلح لنا تناوله. ولقد أحجم يوسف بن اسبط وآخرون غيره من الآخذين بمبدأ المراقبة كلية عن تناول ما يمكن أن يسبب للخاطر القلق

---

(١٤) ابن الجوزي ج ٢ ص: ٣٧٢.

(١٥) لواقح ج ١ ص: ٦٨.





والاضطراب. ولم يكن هذا الأحجام حصيلة عفة مفرطة، بل هو حذر حكيم مشتق من القاعدة التالية:

«ينبغي للعبد أن يبتدئ بطلب الحلال فيكون همه وقصده، فيجعل ما استطاب من المكاسب وأعلى ما قدر عليه مما يسلم فيه فيجعل ذلك لحاجة نفسه فيما يطعم ويلبس، ويجعل ما دخل عليه من الشبهات مما في نفسه منه حزازات في مؤونة عياله وفيما يرتفق به من مؤونة البيت مما لا يطعم ولا يلبس، مثل الحطب والبزة وأجرة البيت ما شابه ذلك»(١٦).

وسبب ذلك هو أن الأمر بأكل ما خلي من الشبهات فقط لا ينطبق بالشكل الصارم، المفرط بالصرامة، إلا على بعض المصطفين فحسب. فما لا تطيقه روحه الحساسة، المرهفة، يمكن أن يرتاح له خاطر البشر العاديين كل الارتياح.

هذا ولا تتطلب إثارة الشبهات في خاطر واحد من هؤلاء العباد جهدا كبيرا (كما يتبين لنا من القصة التالية التي ذكرها أحد زوار عبد الله بن المبارك، فقد قال هذا الزائر - المترجم): «. . . رأيت في منزل بن المبارك حماماً طيارا. فقال ابن المبارك: قد كنا ننتفع بفراخ هذه الحمام، فليس ننتفع بها اليوم. قلت: ولم ذلك؟ قال: اختلطت بها حمام غيرها فتزاوجت بها، فنحن نكره أن ننتفع بشيء من فراخها من أجل ذلك»(١٧).

لعل نفسه المرهفة اشمأزت من طيش الحمامة أو لعله ارتاب أن

---

(١٦) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٩٣.

(١٧) ابن الجوزي ج ٤ ص: ١٣٦.





تكون الحمامة الغريبة قد جلبت معها أوساخا آثمة من دار أحد أعداء الله.

وكان هناك آخر له شاة أكلت شيئا يسيرا منِ علف لبعض أمراء الكوفة(*)، فما شرب من لبنها قط(١٨).

وسبب هذا يرجع إلى أنهم يعتقدون أن قبول شيء ما من الطغاة، الجبابرة، أعداء الله، أو من ذوي السلطة والشأن، إثم عظيم جدا وينطوي على الكثير من المحاذير. وعلى ما يذكر ارتابت، في مرة من المرات، أخت بشر الحافي، التي كانت تتكسب بالغزل لأن أخاها الذي ذاع صيته كولي الله، كان يعتقد أن التكسب لا ينسجم مع شغفه بالتعبد، فقصدت «أحمد بن حنبل، فقالت: إنا قوم نغزل بالليل ومعاشنا منه، وربما يمر بنا مشاعل بني طاهر، ولاة بغداد، ونحن على السطح، فنغزل في ضوئها الطاقة والطاقتين، أفتحله لنا أم تحرمه؟ فقال لها: من أنت؟ قالت: أخت بشر. فقال: آه يا آل بشر، لا عدمتكم، لا أزال أسمع الورع الصافي من قلبكم»(١٩).

وعلى ما يذكر فإن «. . . سليمان التميمي رحمه الله ترك أكل الحنطة، فقيل له في ذلك، فقال: إنها تطحن [بهذه الرحى]. فقال: المسلمون شركاء في الماء وهؤلاء يأخذون خراجها دون سائر

---

(*) يذكر المؤلف أن العلف كان يعود لأمير مكة، والصواب هو كما ذكرنا. راجع: حلية الأولياء، المجلد الثامن، صفحة ٢٩٨ - المترجم.

(١٨) أبو نعيم ج ٨ ص: ٢٩٨.

(١٩) أبو نعيم ج ٨ ص: ٣٥٣.





الناس»[٢٠]. وهناك متعبد آخر[*] كان يتورع إلى حد الإفراط عن أكل ما دعي عليه باللعنة، فكان يعطي طباخه الدرهمين والثلاثة في الشهر حتى لا يلعن طعامه إذا ما أصابه حر التنور أو وقود القدر[٢١].

وعندما يضع المرء شروطا تتميز بهذه الصرامة والشدة، فلا بد أن يصبح العثور على الطعام الطاهر، الخالي من الشبهات أمرا صعب المنال. وفي هذا السياق يقول سري السقطي: «غزونا أرض الروم فمررت بروضة خضرة فيها الخيار وحجر منقور فيه ماء المطر، فقلت في نفسي: لئن أكلت يوما حلالا فاليوم. فنزلت عن دابتي وجعلت آكل من ذلك الخيار وشربت من ذلك الماء. فإذا هاتف يهتف بي: يا سري، النفقة التي بلغت بها إلى هنا من أين؟»[٢٢].

وفي تلك الأيام العصيبة، أي في مطلع القرن التاسع الميلادي (القرن الثالث الهجري-المترجم) على وجه الخصوص، حيث عم الفساد بين أهل الزمان، وطغى الخداع والدجل والخبث عليهم، ما كان بالإمكان الحصول على الطعام الحلال إلا نادرا[٢٣]. لذا فلم يعد بوسع المرء آنذاك، كما يؤكد سهل، إلا الاكتفاء بأدنى قدر ممكن من الطعام والشراب للبقاء على قيد الحياة[٢٤]. ومع ذلك،

---

(٢٠) قوت القلوب ج ٢ ص: ٦٠٢.

(*) المقصود هو أوس بن عبد الله - المترجم.

(٢١) أبو نعيم ج ٣ ص: ٧٩.

(٢٢) ابن الجوزي ج ٢ ص: ٣٧٣.

(٢٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ٦٠٠.

(٢٤) لواقح ج ١.





يجب على المرء أن يحكم ضميره بصورة متشددة والاتكال على الله في أن يصون دائما عباده الصالحين من الإثم والرجس، فهو يقول:

«لو كانت الدنيا دما عبيطا لكان قوت المؤمن منها حلالا»[٢٥](*).

ولقد تجاهل، ويسبق الإصرار وطبعا، الكثير من العباد الصالحين هذه الريب المفزعة فأثار يحيى بن معين سخطا عارما حينما قال: «إني لا أسأل أحدا شيئا، ولو أعطاني الشيطان شيئا لأكلته»[٢٦](**). غير أن الصوفيين الأوائل، كلهم، كانوا يرون في محاسبة الضمير والسماع لحكمه بشأن الطعام تعبيرا مناسبا للورع، هذه الصيغة السلبية للتعبد التي تفصح عن نفسها بتخوف المؤمن من ارتكاب شيء باطل أو اقتراف إثم معين[٢٧]. ولقد التزم العديد من الصوفيين بالورع المفرط في الدقة. فمثلا «قالت أخت لداود

---

(٢٥) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٩٨.

(*) ينطوي هذا القول على معنيين: الأول هو أن المؤمن موفق، معصوم قد عمل لله عز وجل بما علم، كما يستخرج له العلم من الجهل والتوحيد من الشرك بلطف قدرته، والمعنى الثاني، المؤمن عنده لا يتناول شيئا إلا فاقة أو ضرورة، فقد حل له وأن حرم على غيره، راجع في ذلك: قوت القلوب، الجزء الثاني، صفحة ٥٩٨ - المترجم.

(٢٦) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٨٨.

(**) كان يحيى بن معين قد صحب أحمد بن حنبل في السفر سنين، ولكن عندما نقل إليه قول يحيى هذا، هجره حتى اعتذر له يحيى وقال: إنما كنت أمزح، فقال: تمزح بالدين؟ أما علمت أن الأكل بالدين قدمه الله على العمل حينما قال: «كلوا من الطيبات واعملوا صالحا» - المترجم.

(٢٧) راجع بشأن أفكار مشابهة في التعبد الرهباني النصراني:
Tor Andrae: Le monde Oriental 1931, S. 300.





الطائي: لو تنحيت عن الشمس إلى الظل. فقال: هذه خطى لا أدري كيف تكتب»[٢٨]. وقال سري السقطي: «لو دخل علي أخ لي فسويت لحيتي بيدي لدخوله لخشيت أن أكتب في جريدة المنافقين»[٢٩].

ويروى عن «متعبد ورع» آخر أنه أضاع في أحد المرات قطعة نقد ذهبية. لكنه وجد، حينما انكب لالتقاطها، أن ثمة قطعتين ذهبيتين من النقود. عندئذ راح يفكر: أنني لا أعرف أيهما تعود لي. هناك احتمال أن آخذ قطعة تعود لشخص آخر، فاستغنى عن الاثنين سوية[٣٠]. من هذا كله لا يمكننا إلا أن نرى بأن الأهمية التي يحظى بها مشكل «الحلال» و«الحرام» في الزهد الصوفي ما هي إلا ميل مفرط بصورة محرجة لمحاسبة الذات.

ومن بين الدوافع اللاشعورية لعذاب الذات والتجرد من أعراض الدنيا اختار علماء النفس الحديثون، وبولع ملحوظ، دافعا واحدا، فركزوا عليه: إنه الدافع الجنسي. فحسب رأي لويبا (Leuba) مثلا يعود سبب الوجد الصوفي (Liebesekstase mystische) دائما، أو على أدنى تقدير، في كثير من الحالات، إلى رغبات جنسية مكبوتة، يقابلها في الطرف الآخر العذاب المرهق الذي كثيرا ما تحدث عنه الصوفيون والذي يتناوب مع الغبطة والسعادة الروحية العالية التي تفيض بهما حالة الجذب. وتضرب جذور الوجد، (حسب هذا الرأي - المترجم) في إثارة جنسية هوجاء لا تجد لنفسها متنفسا. في

---

(٢٨) ابن الجوزي ج ٣ ص: ١٤٢.
(٢٩) الغزالي ج ٢ ص: ٢٠٤.
(٣٠) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٩٢.





مثل هذه الحالة يحاول الضغط الداخلي الجامح إذابة نفسه في تعذيب مفرط للذات.

وتماما، كما كان الرهبان المصريون يعرضون أجسادهم العارية للهيب شمس الصحراء قصد حرق الشهوة الآثمة والتخلص منها، كذلك دأبت الراهبة Jeanne des Anges على قضاء الليل بطوله عارية بين الثلوج لكي تطفئ لهيب شهوتها الحسية المضطرمة في أعماقها. ومن وجهة النظر هذه يمكن للتصوف الإسلامي بالذات أن يحظى بأهمية متميزة. فبخلاف المسيحية الأولى لم يطلب الإسلام أبدا قهر العاطفة الجنسية وبالتالي فما كان على المؤمن، لأسباب دينية على أدنى تقدير، تقييد رغباته الجنسية. إذ أن محمدا (صلى الله عليه وسلم) لم يدرج، كما هو معروف، الامتناع عن الزواج ضمن الفضائل الدينية.

ويمكن شرح موقف الإسلام من الحياة الزوجية بإيجاز واف على النحو التالي: الزواج فرض لا بد منه لمن يحتاجه لكي يعيش عفيفا، ويجب أن يقبل عليه كل من يستطيع لذلك سبيلا، ومن هنا فإنه لأمر مدهش أنه كان هناك رجال لم يقبلوا على الزواج.

في إطار التعبد الرهباني المسيحي كان الامتناع عن الجنس، أول أوامر التقشف أساسا كما هو معروف. فالرغبة الجنسية، عموما، تعتبر الرغبة الآثمة رقم واحد. ولقد كان تأثير ديانة الرهبان قويا إلى درجة بحيث أن بعض الزهاد المسلمين لم يروا في العزوبية الأمر الأصلح دينيا فحسب، بل ونظموا حياتهم بصورة تتفق مع هذا المبدأ أيضا. حقا لم يكن هؤلاء كثيرين، وكان ينظر لهم، على ما يبدو، على أنهم قوم غريبو الأطوار يمثلون حالات فردية استثنائية لا





تدعو للغبطة. وحدث في بعض الأحيان أن اتهمت هذه النماذج الأصلية من المتعبدين أمام الخليفة بالزندقة لعدم رغبتهم بالرضوخ إلى سنة الرسول. ولكن، وفي الحالات الأعم، أشاد العديد من الزهاد الصالحين ومن الصوفيين علانية بالفضائل الروحية والدنيوية للعزوبية مبينين أن الزواج والمرأة عائق جدي في طريق الحياة الروحية الحقة، وإن كان هؤلاء أنفسهم لم يطبقوا هذا المبدأ في حياتهم العملية.

وكان دهاء المرأة وطويتها الشريرة موضوعا محببا جدا في هذه الثقافة الأبوية (Patriachalishe Kultur) المتطرفة حيث كان ينظر، في إطارها، لكل شيء، وللدين أيضا، من وجهة نظر الرجال وحيث كان العداء للمرأة قد ازدهر ازدهارا عظيما كنتيجة طبيعية للتهافت الكبير على جنسها. والأدبيات الإرشادية مليئة بالاتهامات والشكاوى من النساء ومن آثارهن المهلكة. فالمرأة لا ترشد إلا لما هو شر:

«والله ما أصبح رجل يطيع امرأته فيما تهوى إلا أكبه الله في النار»[٣١](*).

وعلى ما رأى القوم فإن مكرهن عظيم ولا يمكن إدراكه إذا ما أردن إخضاع الرجل لسيطرتهن. فالأمهات العربيات دأبن على تقديم النصيحة التالية إلى بناتهن حين تزويجهن:

«يا بنية اختبري حليلك قبل أن تقدمي عليه، انزعي زج رمحه، فإن سكت لذلك فقطعي اللحم على ترسه، فإن أقر فكسري العظام

(٣١) قوت القلوب ج ٢ ص: ٤٩٠.

(*) تنسب الرواية هذا القول للحسن البصري - المترجم.





بسيفه، فإن صبر فاجعلي الأكفاف على ظهره وامتطيه فإنما هو حمار»[٣٢].

وغالبا ما تكون المرأة عقاب الرجل وسوء طالعه. وكان النبي يونس واحدا من الذين ابتلوا بلاء قاسيا على ما يقال: فقد «حدثونا في أخبار الأنبياء عليهم السلام أن قوما دخلوا على يونس عليه السلام فأضافهم، وكان يدخل ويخرج إلى منزله فتؤذيه امرأته وتستطيل عليه وهو ساكت، فعجبوا من ذلك وهابوا أن يسألوه، فقال: لا تعجبوا من هذا، فإني سألت الله عز وجل، فقلت: يا رب ما كنت معاقبي به في الآخرة، فعجله لي في الدنيا، فقال إن عقوبتك ابنة فلان فتزوج بها، فتزوجت بها وأنا صابر على ما ترون منها»[٣٣].

وأكثرية النساء لا يتصفن بحسن الدين والصلاح: فقد «كان فيهن كفر من مضى وكفر من بقيَ»[٣٤]. ويغلب عليهن عادة الجهل وتغمرهن الشهوات الآثمة. فالمرأة المتعبدة ظاهرة نادرة ندرة غراب أبيض اللون. ولذا فلابد من التضييق عليهن. وحتى الشافعي، هذا الفقيه المشهور، اتخذ، على ما يقال، رأيا لا ينطوي على مروءة كبيرة حيال المرأة، فحسب رأيه: «ثلاثة إن أكرمتهم أهانوك وإن أهنتهم أكرموك، المرأة والخادم والنبطي»[٣٥].

ولكن وقبل كل شيء يجب على العبد الصالح أن يحترس من

---

(٣٢) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٢١.

(٣٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ٤٩٢.

(٣٤) أبو نعيم ج ٤ ص ١١.

(٣٥) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٢١.





غوايتهن دائما. فسعيد ابن المسيب يعترف وهو في سنته الرابعة والثمانين أن «ما من شيء أخوف عندي من النساء»[٣٦].

ولما كان تدبير أمر العائلة يعيق على المتعبد التفرد لله ويعكر عليه التسبيح بحمده، لذا فقد اعتقد الحسن البصري بأنه:

«إذا أراد الله بعبد خيرا أمات عياله وخلاه للعبادة»[٣٧].

ولقد ذهب مورق العجلي إلى أبعد من هذا في أنانيته حينما قال: «ما من أمر يبلغني أحب إلي من موت أهلي لي»[٣٨].

ويفصح مالك بن دينار، الذي سبق أن ذكرناه على أنه قد توافر على معرفة متميزة بالأدبيات المسيحية، عن رأي مشابه ولكن بكلمات أحسن اختيارها، إذ يقول:

«اللهم لا تعطني الثروة والأطفال، وإذا كنت قد أعطيتني ما لم ترغب به، فخذه مني»[٣٩][*]. لقد أضمر مالك بن دينار عداء شديدا للحياة الزوجية عند تعلق الأمر بالمتعبدين الصالحين المصطفين. فعندما سأله أحدهم عما إذا كان لا يرغب بالزواج، أجاب:

---

(٣٦) لواقح ج ١ ص: ٢٦.
(٣٧) لواقح ج ١ ص: ٢٦.
(٣٨) أبو نعيم ج ٤ ص: ٢٣٤.
(٣٩) لواقح ج ١ ص: ٣٢.
(*) لم نستطع العثور على هذا النص، لا في كتاب ال لواقح الذي يشير إليه المؤلف ولا في المصادر الأخرى، وبالتالي فهذه العبارة ترجمة لما ينسبه المؤلف إلى ابن دينار، إلا أن هناك قولا مشابها ينقله كتاب ال لواقح على لسان ابن دينار لربما قصده المؤلف، مفاده: «اللهم لا تدخل بيت مالك بن دينار من الدنيا شيئا» - المترجم.





«لو استطعت لطلقت نفسي»[٤٠].

ولكن وعلى الرغم من هذا فإنه كان قد تزوج في مرة من المرات وقدم لزوجته، وهو فاقد للبصيرة من شدة ما كان يكنه لها من حب، عطرا بدرهم، الأمر الذي ظل يحاسب عليه نفسه عشرين عاما فلم يجد لنفسه مخرجا[٤١]. ولربما تذكر تجاربه الشخصية المؤلمة حين قال محذرا قراء القرآن:

«ينطلق أحدهم فيتزوج ديباجة الحرم [وكان يقال في زمان مالك: ديباجة الحرم أجمل الناس]، وخاتون ابنة ملك الروم أو ينطلق إلى جارية قد سمنها أبوها ويزفونها حتى كأنها زبدة، فيتزوجها، فتأخذ قلبه. فيقول لها: أي شيء تريدين؟ فتقول: كذا وكذا! . . . . فتمرض والله دين ذلك القارئ»[٤٢].

كما أنه رأي أن الأمر الأصلح، لا للعباد العاديين، ولكن لأولئك الذين يسعون نحو الكمال، هو أن يتركوا عيالهم طالما كان بمقدور هؤلاء أن يعيلوا أنفسهم بنفسهم.

«لا يبلغ الرجل إلى منازل الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة، وأولاده كأنهم أيتام، ويأوي إلى منازل الكلاب»[٤٣](*).

---

(٤٠) أبو نعيم ج ٢ ص: ٣٦٥.
(٤١) أبو نعيم ج ٢ ص: ٣٦٦.
(٤٢) أبو نعيم ج ٢ ص: ٣٨٠.
(٤٣) لواقح ج ١ ص: ٤٠.
(*) من سياق الكلام تبدو هذه العبارة كما لو كانت لمالك بن دينار. إلا أن الأمر ليس كذلك فهي من أقوال رياح بن عمرو القيسي - المترجم.





ويتباهى الربيع (بن خثيم) بأن عصافير المسجد آنس له من أهله[٤٤].

ويعتبر الأطفال في المنظور الإسلامي عطية الله تعالى. ويحدثنا إبراهيم بن أدهم أن موسى سأل ربه: «يا رب أي الأعمال أحب إليك؟ قال: ألطاف الصبيان، فإنهم حظوتي»[٤٥]. وعموما يعتبر إنجاب الابن قرة لعين الرجل ومدعاة للفخار. غير أن الأمر يختلف بالنسبة للزاهد الحق، إذ عليه أن يكبت مشاعره وان لا يكترث بالأمر. وهم في هذا على شبه كبير جدا بالآباء الرهبان المصريين وقديسي الأديرة الكاثوليكية، إذ يرون في مجافاتهم لأطفالهم وإظهارهم البرودة إزاءهم جزءا من البطولة العبادية. ففي أحد المرات «ضاع لبعض الصوفية ولد صغير ثلاثة أيام لم يعرف له خبر. فقيل له: لو سألت الله تعالى أن يرده عليك؟ فقال: اعتراضي عليه فيما قضى أشد علي من ذهاب ولدي»[٤٦].

وشاهدت الصوفية المشهورة رابعة (العدوية) رياح بن عمرو القيسي يحتضن ابنه الصغير ويقبله، فما كان منها إلا ن قالت:

«ما كنت احسب أن في قلبك موضعا فارغا لمحبة غيره تبارك اسمه»[٤٧].

ويحدثنا شخص آخر عن سفيان الثوري فيقول: «رأيت ابنا له بعثت به أمه إليه، فجاء فجلس بين يديه، فقال سفيان: ليت أني

---

(٤٤) ابن الجوزي ج ٣ ص: ٦٦.
(٤٥) أبو نعيم ج ٨ ص: ٤١ - ٤٠.
(٤٦) الغزالي ج ٤ ص: ٢٩٩.
(٤٧) أبو نعيم ج ٦ ص: ١٩٥.





دعيت لجنازتك، . . . .فما لبث حتى دفنه»[٤٨].

وكان سفيان يحذر تلامذته من غواية الحب فيقول «من أحب أفخاذ النساء لم يفلح»[٤٩]. فالمتأهل لا بد أن يعاني، حسب رأيه، قلقا واضطرابا وغما دنيويا، أما الأعزب فإنه يتوافر على أثمن الأشياء: على سلامة النفس وطمأنينتها، ولذا فقد كان يردد:

«يا حبّذا العزبةُ والمفتاحُ ومسكنٌ تخرقهُ الرياحُ
لا صخبٌ فيه ولا صياحُ»[٥٠].

وقال أحد زهاد[*] القرن الثامن الميلادي أن الأولى بالرجل، طالما كان بمستطاعه الاستغناء عن الزوجة، أن يقبل بضرب عنقه على أن يتزوج[٥١]. وإذا لم يكن بمقدوره البقاء على العزوبية، فعليه، بأي حال من الأحوال، الاكتفاء بامرأة واحدة وأن يكون على بينة بأن العبد الصالح سيخسر شيئا من نعيم الجنة لأنه لم يبق على العزوبية.

«رحم الله رجلا تبلغ بامرأة، وإن كانت نصفا، وكان في وجهها رداءة، إن كان موقنا بنساء أهل الجنة»[٥٢][**].

ولما كان الرسول قد جعل الزواج، على نحو ما، فرضا، فإنه فرض يثقل الكاهل، ولكن بالإمكان التخلص منه بطريقة سهلة جدا،

---

(٤٨) أبو نعيم ج ٧ ص :٧٥.
(٤٩) أبو نعيم ج ٧ ص: ١٢.
(٥٠) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٢٩.
(*) هذا القول لحذيفة بن قتادة - المترجم.
(٥١) أبو نعيم ج ٨ ص: ٢٦٩.
(٥٢) أبو نعيم ج ٣ ص: ١٣١.
(**) هذا القول لشميط بن عجلان - المترجم.





فالأمر بالزواج يسرى على عصر الرسول، حيث كانت النساء أكثر فضيلة وأصلب إيمانا وأقل تطلعا إلى متطلبات الحياة المادية من نساء العصر الحاضر. ففي عصرنا الآثم، الفاسد، لم تعد العزوبية حالة ممكنة فحسب، بل غدا الأعزب يتمتع بميزة بالقياس إلى المتأهل، فعلى ما يروى عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أنه قال ما معناه: إذا كان بعد المائتين أبيحت العزبة لأمتي. إذ سيأتي على الناس زمان تكون النسوة فيه اشد خطيئة وأكثر سوءا مما جبلن عليه. فالمرأة ستعير زوجها بضيق اليد وتكلفه ما لا قدرة له عليه فتدفعه للدخول في مسالك ومصادر رزق توردہ موارد التهلكة. ففي الحديث النبوي (الشريف) نقرأ «يأتي على الناس زمان يكون هلاك الرجل على يدي زوجته وأبويه وولده، يعيرونه بالفقر، ويحملونه ما لا يطيق، فيدخل المداخل التي يذهب فيها دينه فيهلك».

في مثل هذا الزمان «لئن يربي أحدكم جرو كلب خير (له) من أن يربي ولدا». من هذا كله يمكن الاستدلال بأن الزواج هو الحل الأفضل لمن لا قدرة له على مقاومة رغباته الجنسية. ولكن الأمر يختلف بالنسبة للمريد الزاهد «فالأفضل للمريد، في زماننا هذا، ترك التزوج إذا آمن الفتنة، وعود العصمة، ولم تنازعه نفسه إلى معصية، ولم يترادف خواطر النساء على قلبه حتى يتشتت همه، أو يقطعه عن حسن الإقبال على الخدمة من مسامرة الفكر ومحادثة النفس بأمر النساء، . . . . ومتى لم يبتل العبد بها، فإن الخلوة أفضل المعاني، وفيها يجد لذة الوجود، وحلاوة المعاملة، ويقبل على نفسه، ويشتغل بحاله، ولا يهتم بحال غيره، فيحمل حاله على حال غيره. . . ويعالج شيطانا آخر مع شيطانه. . . وله في مجاهدة نفسه





ومصابرة هواه وعدوه أكبر الأشغال»[٥٣](*). ومعنى هذا هو أن السماح بالتأهل ينطوي على تنازل يرجع إلى الطبيعة البشرية غير القابلة للإصلاح.

مما أوردنا نستنتج أنه كان لدى بعض قدماء الزهاد المسلمين ميل وانجذاب نحو العزوبة لا يمكن تجاهلهما، أو، على أدنى تقدير، كان هناك تمييز ديني وأخلاقي لغير صالح الزواج وحياة التأهل. إلا أنه تبقى حقيقة واقعة وهي أن هذا الميل والانجذاب لم يتعد سوى أصوات معدودة ارتفعت أعلى مما يتفق وعددها لأنها كانت تخالف الرأي السائد. فالغالبية المسلمة كانت تتقيد بشكل صارم في أن يبقى الزواج سنة يجب على المؤمن اتباعها وأن على من يترمل أن يتزوج مرة أخرى دون إبطاء، فقد «لعن الله المتبتلين من الرجال الذين يقولون لا نتزوج، لعن الله المتبتلات من النساء اللاتي يقلن لا نتزوج»(**) ولذا فقد كان ابن مسعود يقول: «لو لم يبق من عمري إلا عشرة أيام أموت في آخرها لأحببت أن أتزوج ولا ألقى الله عز وجل وأنا أعزب»[٥٤]. ويذكرنا هذا التقييم بالتطبيق اللوثري القديم الذي كان سائدا في السويد هنا وهناك. فحقا كان من الواجب الانتظار عاما من الحزن قبل الإقبال مجددا على الزواج، بيد أنه كان ينبغي أن يستغل هذا التأخير لتدبير وتحضير وترتيب كل ما يتعلق بالحياة الزوجية الجديدة. وفي بعض الحالات كان المترمل

---

(٥٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ٤٩٠.

(*) هذا القول لأبي طالب المكي، مؤلف قوت القلوب - المترجم.

(**) حديث نبوي، قوت القلوب، الجزء الثاني، صفحة ٤٩٩ - المترجم.

(٥٤) قوت القلوب ج ٢ ص: ٤٩٦.





يشرع، فور الانتهاء من مراسيم الدفن، بالتفتيش عن زوجة جديدة.

ولقد التزم المؤمنون، في الحالات العامة، فعلا بفرض الزواج ولم يشعروا بتأنيب الضمير وهم يتمتعون تمتعا تاما بما أحل لهم. فالله تعالى أجاز لهم الزواج بأربع نساء.

ومهما كان الحال فإن على المسلم أن يتزوج وينجب الأطفال لكي يكاثر الأمة المحمدية. والمرء عندما ينجب ابنا فإنه يتوقع أن الابن سيعيش ويكبر ويغدو، في الحالات الاعتيادية، مؤمنا صالحا، أو يتوفى وهو طفل صغير فيصبح شفيع والديه يوم الحساب. فالله تعالى رؤوف رحيم بصغار الأطفال يفتح لهم مصارع الجنة من دون حساب. إلا أن الأطفال يقفون على أبواب الجنة باكين، ضاجين ضجة واحدة، يقولون لا ندخل الجنة إلا مع آبائنا، وعندئذ يقبل الله شفاعتهم لآبائهم ويغفر لهم ذنوبهم وسيئاتهم ويأمر بإدخالهم الجنة مع أبنائهم[(٥٥)].

ولا ينظر للعمل من أجل كسب أسباب الرزق والقوت على أنه نشاط يلحق الضرر بعبادة الرجل، بل العكس هو الصحيح، إنه عبادة يتقرب بها الرجل إلى الله تعالى، ولذا فلا حرج عليه حتى وإن تغيب عن صلاة الجماعة طالما كان لزاما عليه العمل من أجل كسب القوت. ومن يتهرب أو يقصر في القيام بواجباته العائلية لا يفتقد الشرف فحسب، بل تعوزه العبادة الحقة أيضا، إنه بمنزلة العبد الهارب، الآبق، لا يقبل الله منه لا صلاة ولا صياماً، حتى يرجع إليهم ويقوم بما لهم عليه من حقوق[(٥٦)]، ولقد عبر عبد الله بن

---

(٥٥) قوت القلوب ج ٢ ص: ٤٩٨.

(٥٦) الغزالي ج ٢ ص: ٣١.





المبارك، وهو، وإن كان ثريا ولم يتأهل حتى ذلك الحين، واحد من الذين مهدوا للتصوف وكان شديد الورع والتقوى ولم يتخلف عن الجهاد ضد أعداء الدين، عبر خير تعبير عن ذلك، حينما قال «وهو مع إخوانه في الغزو: تعلمون عملا أفضل مما نحن فيه؟ قالوا: ما نعلم ذلك. قال: أنا أعلم، قالوا: فما هو؟ قال: رجل متعفف ذو عائلة قام من الليل فنظر إلى صبيانه نياما متكشفين فسترهم وغطاهم بثوبه، فعمله أفضل مما نحن فيه»(٥٧).

وإذا ما سأل المرء عن موقف مؤسسي التصوف الأوائل العظام بشأن: الزواج والعزوبة، فبالإمكان القول إنه لم يكن هناك سوى صوفيين اثنين كبيري الشأن فقط يمكن الجزم بأنهما لم يتأهلا أبدا، إنهما: إبراهيم بن أدهم وأبو يزيد البسطامي. وداود الطائي هو الآخر «عاش أربعاً وستين سنة أعزبَ»، وقال، عندما سئل: «كيف صبرت عن النساء؟... قاسيت شهوتهن عند إدراكي سنة ثم ذهبت شهوتهن من قلبي»(٥٨)، غير أن داود لم يكن سوى واحد من الممهدين للتصوف. وإبراهيم بن أدهم، وإن لم يتزوج، فإنه لم يعارض الزواج من حيث المبدأ، بل رفضه بقدر تعلق الأمر به هو شخصيا لأنه لم يشعر بانجذاب نحو النساء، فقد قال عن نفسه بأنه سيخيب، إذا ما تزوج، تطلعات زوجته العاطفية وما تنتظره من إشباع لمسائل الحب المادي. ومعنى هذا أنه لم ير العزوبة من حيث مكانتها الروحية أسمى من التأهل، فقد «قال رجل لإبراهيم بن أدهم رحمه الله: طوبى لك، فقد تفرغت للعبادة بالعزوبة. فقال: لروعة منك

---

(٥٧) الغزالي ج ٢ ص: ٢٩.

(٥٨) لواقح ج ١ ص: ٦٥.





بسبب العيال أفضل من جميع ما أنا فيه...»[٥٩]. أما أبو يزيد، فإنه على ما يذكر هو نفسه، فكر مرة في أن يسأل الله أن يكفيه حاجة الطعام والنساء، لكنه وجد أنه يسأل الله أمرا لم يسأله النبي نفسه. فهو يقول: «لقد هممت أن أسأل الله تعالى أن يكفيني مؤونة الأكل ومؤونة النساء. ثم قلت، كيف يجوز لي أن أسأل الله هذا ولم يسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه، فلم أسأله، ثم أن الله سبحانه وتعالى كفاني مؤونة النساء حتى لا أبالي استقبلتني امرأة أو حائط»[٦٠].

وكان بشر الحافي متأهلا في بادئ الأمر[٦١]، لكنه لم يتزوج ثانية بعد طلاقه. إنه كان غريب الأطوار ويمشي دائما على صراط ضيق، فقد قال عنه أحمد بن حنبل: «إنه قعد على مثل حد السنان»[٦٢]. ولما سئل عما إذا كان لا يريد اتباع سنة الرسول وما أمر به من زواج، أجاب بأنه «مشغول بالفرض عن السنة». وهو، وإن لم يتجرأ على الإشادة بعدم الزواج، كمبدأ عام، غير أنه لم يتهيب من اعتبار العزوبة حالة أسمى، فحسب رأيه «... إن كان صلاح قلب العبد واستقامة حاله في العزبة، فلا أعدل بالوحدة شيئا، لأن أقل ما فيها السلامة، والسلامة في وقتنا هذا فضيلة وغنيمة. ومن تاقت نفسه إلى التزويج ولم يأمن دواعي الهوى، فليتزوج، إذا أدى (ذلك) إلى سلامة دينه، وإن لم تتم كفايته بواحدة ضم إليها

---

(٥٩) الغزالي ج ٢ ص: ٢٢.

(٦٠) القشيري ص: ١٥.

(٦١) الغزالي ج ٢ ص: ٢٤.

(٦٢) قوت القلوب ج ٢ ص: ٤٩٦.





أخرى، فإن لم تكن بهما غنيمة وتمام حاله وتحصينه زاد ثالثة (حتى) أربع. . .»[٦٣] ويؤيد أبو طالب المكي، الصوفي الذي سبق الغزالي، موقف بشر (الحافي) ويفصح، في أحد أقواله، عن رأي يعسر اعتباره منسجما مع السنة الحقة، فهو يعتقد أن «. . . الله سبحانه ما افترض النكاح ولا العزبة كما لم يوجب الأربع من النسوة، وافترض صلاح القلب وسلامة الدين، وسكون النفس، والدخول في الأوامر عند الحاجة إليها. فمن كان صلاحه في التزويج فهو أفضل له، ومن كان استقامته وسكون نفسه عن الأربع، فجائز له طلب السكون وصحة الحال مع القيام بالأحكام. ومن وقعت كفايته بواحدة، فالواحدة أصلح وأفضل، لأنها إلى السلامة أقرب. ومن كان صلاح حاله واستقامة قلبه وسكون نفسه في العزبة، فذلك له أسلم. والأسلم لمثله في زماننا هذا أفضل، إذ لهذا يراد النكاح، فإن وجد لم يضر فقده»[٦٤].

أما أبو سليمان الداراني فإنه يمثل، في مسائل الزواج أو العزوبة، ذاك الطراز من الزهاد الأوائل الذين يشكون بحرقة من المخاطر الدينية والمشاق الدنيوية التي تحف بها الحياة الزوجية، لكنهم هم أنفسهم، لا يحيون حياة العزوبية. فهو شكى، مثلا، من أن عائلته تزعجه وتعيقه في عبادته[٦٥]. ولقد قيم السعادة التي يشعر بها الآباء عندما يخلفون بخشونة وفظاظة الراهب حينما أكد على أن «الذي يريد الولد أحمق، لا للدنيا ولا للآخرة. إن أراد أن يأكل أو

---

(٦٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٠٢.
(٦٤) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٢٨.
(٦٥) الغزالي ج ٢ ص: ٢٢.





ينام أو يجامع نغص عليه، وإن أراد أن يتعبد شغله»[٦٦].

كما أنه لاحظ أن مريديه سرعان ما هبطت مرتبتهم الروحية ونقص كمالهم بعض الدرجات حينما تأهلوا. ولذا فهو يعتقد بأن «الوحيد يجد من حلاوة العمل وفراغ القلب ما لا يجد المتأهل»[٦٧]. وإذا كان لا بد للمرء من الزواج، فمن الأفضل له، حسب رأيه، أن يواصل تمرسه في الزهد بالنساء حتى يبلغ مرتبة يختار فيها المرأة العجوز أو الدون أو اليتيمة على الجميلة ذات الحسب الرفيع[٦٨]. وبمرارة لا قرينة لها عند الآخرين قيم الداراني النساء، فهو يرى أن «الصبر عنهن خير من الصبر عليهن، والصبر عليهن خير من الصبر على النار»[٦٩]. بيد أن زفرة خفية أطلقها من أعماق القلب كشفت عما كان يجيش في باطنه من أفكار، فهو على يقين أن: «. . . ليس في الدنيا ألذ من النساء»[٧٠]. وعلى ما يبدو لم يأخذ مريدوه تحذيره من الزواج مأخذ الجد. فها هو أحب تلامذته إليه ووريثه الروحي أحمد بن أبي الحواري يتزوج ثلاث نساء عدا زواجه الأفلاطوني من الحسناء، الصارمة في المسائل الأخلاقية، رابعة (العدوية)، التي كانت هي نفسها صوفية مباركة مشهورة. وكذلك الحال بالنسبة لحاتم الأصم، فهو، وإن كانت آراؤهُ بشأن الطريق الذي يجب على الصوفي أن يسلكه، غاية في الصرامة

---

(٦٦) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٤.

(٦٧) الغزالي ج ٢ ص: ٢٢.

(٦٨) الغزالي ج ٢ ص: ٣٦ و ج ٤ ص: ٢٠٦.

(٦٩) الغزالي ج ٢ ص: ٢٢ وينسب مؤلف عوارف المعارف هذا القول إلى سهل بن عبد الله راجع: عوارف المعارف ج ٢ ص: ١٦٦.

(٧٠) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٧٠.





والتمسك بالقواعد، إذ يؤكد بأن هذا الطريق يبدأ بأربع خصال من الموت: موت أبيض، وموت أسود، وموت أحمر، وموت أخضر، أي الجوع، واحتمال أذى الناس، ومخالفة النفس، وطرح الرقاع بعضها على بعض، فإنه وبالرغم من هذا كله، لم يزهد في الحب أبدا، فهو نفسه يذكر: «لي أربع نسوة وتسعة من الأولاد، ما طمع الشيطان أن يوسوس لي في شيء من أرزاقهم»[٧١]. ومع ذلك فقد ظل حاتم متمسكا بشدة بالحياة الزوجية انسجاما مع القاعدة التالية التي كان يعلمها مريديه: «العجلة من الشيطان، إلا في خمس: إطعام الطعام إذا حضر ضيف، وتجهيز الميت إذا مات، وتزويج البكر إذا أدركت، وقضاء الدين إذا وجب، والتوبة من الذنب إذا أذنب»[٧٢][*].

وكان السهل (بن عبد الله التستري) على أخلاقية صوفية غاية في التشدد، فصام بانتظام وتمرس في احتمال الجوع وغدا فنانا بارعا حقا في هذا الشأن، إلا أنه مع ذلك كان على اعتقاد تام بأنه «لا يصح الزهد في النساء، لأنهن قد حببن إلى سيد الزاهدين - أي إلى الرسول الكريم - المترجم»[٧٣].

وبالرغم من أن القرآن (الكريم) يدرج المرأة والبنين والمال في نفس واحد وبقدر متساو ضمن الأمور الدنيوية التي لا يجوز أن تشغل قلب المرء عن التفرد لله تعالى، فإن سهلا يجد أن ثمة فرقا إذ

---

(٧١) ابن الجوزي ج ٤ ص: ١٦٢.

(٧٢) السلمي ص: ٩٣.

(*) أورد المؤلف هذا القول بتلخيص وتصرف، غير أننا أوردنا هنا النص الأصلي - المترجم.

(٧٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٤٢.





يقول: «من أحب الدرهم لا يحب الآخر، ومن أحب الخبز لم يحب الله عز وجل، ولا يخرج حب الوالد والولد المحبين من المحبة، لأن ذلك جعل الله في القلوب نصيبا لهم، ولا يخرجه أيضا حب الزوجة بمعنى الرفق بها والرحمة لها. ولا يخرجه أيضا حب مصالح الدنيا من حاجات الأقسام والقلوب مما لابد منه، وليس ذلك كله يكون في مكان محبة الله، لأن محبة الله في أنوار الإيمان ومحبة هذه الأشياء في مكان العقل»(٧٤).

إن هذا يعني أن هناك أخلاقية إنسانية صرفة، شرائع مدنية (Justitia Civilis)، لها محيطها المحدد، ولها، طالما أنها لا تؤدى إلى تعارض أو تداخل مع حقل الإيمان، مشروعيتها أيضا. ولقد تعمق هذا التقييم الإيجابي للزواج والحياة العائلية بصورة متزايدة في الجيل الثاني. فالترمذي لا يستلطف ولا يتجاوب مع البطولة الروحية التي تؤدى إلى انعدام العطف وفقدان الشفقة إزاء المرأة والأطفال. ويقص مأثورة تحزن الفؤاد وتقطع نياط القلب فحواها أن علي (ابن أبي طالب) وفاطمة( الزهراء) (عليهما السلام) أجادا، في مرة من المرات، على طفل يتيم جائع بآخر ما كان بحوزتهما من قليل الدقيق تاركين أطفالهما ثلاثة أيام يعانون الجوع والحرمان. وبإمكان المرء أن يتصور ما حدث: لقد عانت العائلة المباركة نفسها، فبكى الحسن والحسين نفساهما من ألم الجوع. إلا أن الترمذي يقول في ختام الرواية: أن هذه الرواية لا يمكن أن تكون إلا مختلقة، فعلي أولى بغيره أن يعرف أن من واجبه رعاية عائلته أولا(٧٥).

---

(٧٤) قوت القلوب ج ٢ ص: ١٣٧ - ١٣٦.

(٧٥) نوادر الأصول ص: ٢٤.





إن ما قاله بعض الصوفيين هنا وهناك عن حماقة الزواج لم يكن جدا. وإذا سمحنا لأنفسنا بوصف الأمر بلغة جافية بعض الشيء، فيمكننا القول أن مثل هذه التصريحات لم تكن سوى قنزحة عبادية (Snobismus). فمواقفهم الحقيقية كانت تختلف عن ذلك كثيرا. ولقد ادعت بعض الألسن السليطة أن الصوفيين يتميزون بخصال ثلاث: فهم يتهافتون على لذيذ الطعام ويكثرون من الحلوى ويحبون النساء. ودافع الجنيد عنهم بحجج كثيرا ما سمعها المرء في النقاشات حول جوانب الضعف عند الأشخاص المتعبدين، إذ قال، عندما سمع بعض العلماء يطعن في الصوفية «يا هذا ما الذي ينقصهم عندك؟ فقال يأكلون كثيرا، فقال: وأنت أيضا لو جعت كما يجوعون أكلت كما يأكلون، ثم قال: ويتزوجون كثيرا، قال وأنت أيضا لو حفظت فرجك كما يحفظون تزوجت كما يتزوجون...»[٧٦].

ولقد كان للجنيد نفسه رأي صارخ وغليظ في الزواج، فقد كان يقول: «احتاج للجماع كما احتاج إلى القوت...». ولم ينصح بالعزوبة إلا في سنين التعلم الأولى من حياة المريد المبتدئ في التصوف.[٧٧]

وللزواج قيمة أخلاقية أيضا، فهو مدرسة خشنة ذات أثر تربوي عال على طباع الرجل وسجاياه: «إن المرأة تحتاج إلى فضل مداراة (ولطافة) من الحكمة، وطرف من المواساة، وباب من الملاطفة، واتساع صدر للنفقة، وحسن خلق، ولطف لفظ...»[*].

---

(٧٦) عوارف المعارف ج ٢ ص: ٢١٣ - ٢١٢.

(٧٧) الغزالي ج ٤ ص: ٢٠٦.

(*) هذا القول لأبي سليمان الداراني - المترجم.





وإذا ما عقد المرء قرانه على امرأة حسنة الخلق، فيمكن له أن يرى في التأهل عملا عباديا وخطوة في الطريق إلى اليوم الآخر. «فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: ما انفق الرجل على أهله فهو له صدقة، وإن الرجل ليؤجر في رفع اللقمة إلى في امرأته»(٧٨).

ولربما لا يستطيع المرء أن يصدق هذا، لا سيما إذا كان قد لمس الاحتقار الذي تحظى به المرأة في الحضارة الإسلامية. إلا أن حقيقة الأمر هو أن تعبد المرأة يثمن تثمينا عظيم الشأن جدا:

«امرأة طائشة أشر من مائة رجل طائش، لكن المرأة المؤمنة تنال أجر مائة رجل صالح»(٧٩)(*).

ولقد عرفت الأجيال الصوفية المتعاقبة أعدادا كثيرة من النساء المتعبدات وكان كثيرا منهن مباركات يحظين بالإعجاب والتقدير ولهن تأثير واسع. ففاطمة النيسابورية غالبا ما كانت تقيم في القدس أو مكة حاجة متعبدة. ولقد سألها أشهر صوفي ذلك العصر: ذو النون وأبو يزيد البسطامي النصيحة في بعض المسائل الروحية فكانا يندهشان من عمق بصيرتها ورجاحة عقلها. وكانت هناك فاطمة أخرى، هي بنت أمير بلخ وزوجة أحد المشايخ الصوفيين(**)، تزوجته لكي تتعرف بواسطة إرشاده على الطريق الذي تصل به إلى الله تعالى. إلا أنها كانت ترى في أبي يزيد (البسطامي) معلمها

---

(٧٨) قوت القلوب ج ٢ ص: ٥٠٩.

(٧٩) الغزالي ج ٤ ص: ٢٣٦.

(*) لم نستطع العثور على النص الأصلي، ولذا فقد قمنا بترجمته عن النص الألماني - المترجم.

(**) كان زوجها أحمد بن خضرويه - المترجم.





الروحي أيضا، وكانت تتصرف معه بلا كلفة وبجرأة وتظهر بحضرته من غير حجاب الأمر الذي كان يثير غيرة زوجها، وفي يوم من الأيام وقعت عين أبي يزيد على يدها فوجدها مخضوبة بالحناء فسألها عن سبب الخضاب بالحناء، فأجابته: «يا أبا يزيد، لقد كنت أتبسط معك طالما لم تكن رأيت يدي وحنائي، والآن وقعت عينك على يدي، فقد صارت صحبتنا حراما»[٨٠].

لقد تساءلت في بداية هذا الفصل عن السبب الذي يدعو بعض الناس إلى إخضاع أنفسهم إلى حياة زهدية كثيرا ما تنطوي على تعسف فظ ووحشي تجاه غرائز الحياة الطبيعية. فالإنسان كائن عاقل، يعمل في واقع الحال، كل شيء بحسبان، لا سيما إذا ما تعلق الأمر بمصالحه الشخصية، وبالتالي فهو لا يخضع نفسه لكل هذه التضحيات والمعاناة التي ربما تفوق طاقاته وإمكاناته على الاحتمال، بلا جدوى ومن دون هدف. إنه لابد أن ينتظر تحقيق شيء ما من هذا كله. ولن يفهم المرء التصوف أبدا إذا لم يدرك الأمر بالتالي: إن أسلوب التضحية بالعالم الحاضر من أجل العثور على العالم الآخر يقوم على دعامة ضخمة يكمن أساسها في معايشة باطنية حقيقية. فمن خلال عذاب النفس، وعلى وجه الخصوص، من خلال الصيام والسهد يقيم الإنسان المتعبد، ولو سيكولوجيا، اتصالا حقيقيا مع العالم الآخر. إنه يكتسب قوة لا يتوافر عليها عادة، من حيث كونه كائنا دنيويا: فهو يستطيع، في حالته هذه، أن يرى المحجوب، وأن يشاهد ما جل وصفه وأن يعيش حال بسط عارم، لا مثيل له يغمره، إنه يشعر أنه قد غدا، بعبارة واحدة

---

(٨٠) الهجويري ص: ٣٣٢.





مباركا، إنه يصل إلى ذلك الحال الذي يسمى غيبوبة عن الوجود Trance، أو فناء Entrueckung، أو نشوة أو وجدا Edstase. ولقد درس علماء النفس هذه الأحوال بصفة تجريبية Experimentell أيضا، منذ لاحظوا أن العديد من المرضى العصابيين يعيشون أحوالا، تشابه على أقل تقدير الحال التي وصفناها. ولربما اعتقد هؤلاء أنهم بهذا قد «فسروا» عملية الوجد الدينية. فما يحدث هو، على ما يعتقدون، آلية غاية في البساطة: خمود تدريجي للوعي إما من خلال تركيز اختياري أو تركيز إجباري، ومن ثم فناء (غيبوبة عن الوجود).

في الحقيقة لا تشرح لنا مقارنات من هذا القبيل أي شيء. فالأحوال التي يكون عليها الوعي ليست عمليات آلية Mechanismen من طبيعتها أنها تخولنا أن نعرف كل شيء عنها، سرعان ما عرفنا واحدة منها. إنها (أي هذه الأحوال - المترجم) تشتمل، دائما على عنصر لا يجارى والسبيل إليه غاية في الصعوبة والتعقيد إلى أبعد ما يمكن للمرء أن يتصور، إن هذا العنصر هو: البناء الشخصي لذلك المرء، انه الحالة الخاصة التي يفيض ويتدفق بها الوعي الواحد الذي لا تكون فيه هذه الأحوال سوى أطوار عابرة، سوى أحوال مؤقتة. ولما كان البعض (من علماء النفس - المترجم) قد لاحظوا وجود تشابه في ردود الفعل (لدى المرضى العصابيين والصوفيين - المترجم)، لذا استدلوا على وجود تشابه في الحال الباطنية أيضا - إلا أن هذا استنتاج يمكن أن يكون صحيحا بالنسبة لبعض الحالات، لكنه ليس محتملا دائما وأبدا. فحالة الوجد التي كانت تمر بها تريزا Teresa، والغيبوبة عن الوجود التي يرتقي





إليها رجل الطب عند الشعوب البدائية من خلال قرع الطبول واحتسائه عصير التبغ، والغفوة الصامتة التي تخيم على الوسط الروحاني Spiritisisches Medium ليست معايشة متشابهة ولا واحدة لدى هؤلاء جميعا. كذلك، وبكل تأكيد، لن توضح لنا المقارنة بينهم مقدار الشعور بالسعادة والقيمة التي كانت تعيشها تريزا (في حالتها هذه - المترجم).

وهكذا فإنني أعتقد أن بإمكاني أن أتوقع أيضا، لا بل وأكثر من أن أتوقع فحسب، أن مشاعر السعادة التي حظي بها مرضى Janet(*) العصابيين، كحصيلة جانبية لمرضهم، لن تبين لنا مقدار الغبطة وسموا الارتقاء الباطني الذي جناه البشر الأصحاء كمكافأة لهم عن السنين الطوال التي أنفقوها في مدرسة الزهد الخشنة. وإذا ما أخذ المرء بنظر الاعتبار الثمن الباهض الذي دفعوه كمعيار للقياس والتقدير، فمن حقه أن يميل للاعتقاد بأن القيمة الذاتية لمعايشتهم كانت أكبر بكثير. ومن هنا فإني أعتقد أنه يجب علينا من باب الصدق والحكمة، أن نعرف بأننا لا نعرف ولا يمكننا أن نعرف، بصورة صحيحة، صفة حالة البسط التي دفع الصوفي لقاءها الثمن الباهض الذي كابده في الزهد، ولو عرفناها، فلربما حاول هذا أو ذاك منا، السعي إلى تملك ناصية فن الصيام والحرمان الذي لا يمكن تعلمه من الكتب.

وكيفما اتفق، فلا نقاش في أن السعي للوصول إلى هذا الحال

---

(*) أحد مشاهير علماء النفس الفرنسيين، ولد عام ١٨٥٩ وتوفي عام ١٩٤٧ - المترجم.





هو، بلا شكل، وإن لم ينبع من وعي واضح ومقصود، واحد من أهم القوى الفعالة التي تتكون منها الأسباب الحقيقية لممارسة الزهد. وينطبق هذا الأمر بشكل خاص على الصيام والسهد اللذين باتا، بالتجربة، وسيلتين فعالتين بصورة متميزة للكشف عن عالم النفس الباطني Innere Welt der Seele. فالإعلاء من شأن اللحوم وتناولها يعتبران موتا مؤكدا للروح. فمن يأمل أن يتجلى له الله، يجب عليه أن يمسك نفسه، من الأفضل كلية، عن تناول الغذاء الدنيوي ويتعفف عنه. ولقد وصلتنا روايات عديدة تؤكد على أنه كان هناك فعلا أولياء رواد عاشوا في البراري واستطاعوا أن يقتاتوا من الأضحية والصدقات فقط. كما عاش بالخبز والملح الكثير من مشاهير الزهاد المسلمين. «كل خبزا مع شيء من الملح، فهذا يذيب شحم الكلي وينمي الإيمان»(*).

بيد أنه كانت هناك مدرسة أخرى أكثر صرامة تعتقد أن تجويع النفس على هذه الشاكلة ضرب من ضروب النعيم. فإن «من يطلب مع الخبز ملحا (لن) يفلح في طريق القوم»(**) حسب رأي هذه المدرسة.

لقد سار الكثير من الصوفيين بأمانة وإخلاص على نهج روادهم من زهاد العصر السالف فقد احتفظ الصيام بمكانته في سلم الشعائر العبادية، وإن كان قد طرأ عليه بعض التغير من حيث أن دوافعه لم تعد على ما كانت عليه سابقا، إذ دخلت عليه ظلال شخصية الزاهد

---

(*) لم نستطع العثور على النص الأصلي، ولذا قمنا بترجمته عن النص الألماني - المترجم.

(**) هذا القول لذي النون المصري - المترجم.





بصورة بينة تجلب الانتباه. فها هو أبو سليمان الداراني يثمن الصيام على أنه رياضة روحية، فيقول: «خير ما أكون أبدا إذا لصق بطني بظهري»[٨٢]، وأن ترك لقمة واحدة من عشائه أحب إليه من أن يأكل ويقوم من أول الليل إلى آخره متعبدا[٨٣]. لقد بات الصيام بالنسبة إليه ميلا وعادة تروض عليها. وانطلاقا من هذا المنظور كان يعتقد أن المؤمن سيلقى، بسبب عزوفه عن الطعام، حتفه الأكيد، فيما لو ترك العنان لميوله: «فؤادي يلحسني من الجوع، ولولا أني خائف أن أضعف عن أداء الفرائض ما أكلت»[٨٤]. ولكن ولأنه هو نفسه كان يقبل على الصيام بصفة اختيارية ولا يتناول الغذاء إلا كراهية وبسبب الضرورة، فقد راح يحذر من مغبة التمادي في تثمين القيمة الروحية للصيام. فترك شهوة من شهوات النفس أنفع، حسب رأيه، للقلب من صيام سنة وقيامها[٨٥].

إن حرمان النفس من الغذاء هو من العطايا العظيمة التي يمن بها الله على من أحب من عباده الصالحين[٨٦]، الذين بلغ إيمانهم به درجة اليقين: «المؤمن يسير المؤونة»، «المؤمن يأكل في معي واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء»[٨٧].

وكما فعل «الفقراء» الهنود، روض بعض الصوفيين أنفسهم على

---

(٨١) لواقح ج ١ ص: ٦٠.
(٨٢) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٧٣.
(٨٣) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٧٤.
(٨٤) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٤.
(٨٥) قوت القلوب ج ٢ ص: ٢٨٤.
(٨٦) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٧٨.
(٨٧) السلمي ص: ٤٠٧ و أبو نعيم ج ٨ ص: ٤٦.





الجوع بحيث جعلوا منه فنا حقا، ولقد بز سهل بن عبد الله كل مشاهير الشيوخ الصوفيين في التشديد على الصيام. فحسب رأيه لا يرى يوم الحساب عمل بر أفضل من ترك فضول الطعام[٨٨](*)، ولذا «ثلث للطعام، فمن زاد عليه فإنما يأكل من حسناته»[٨٩](**).

والتزم سهل بهذا فاكتفى بأقل من الثلث، إذ استطاع بأسلوب ماهر أن يخفض تدريجيا حاجته إلى الطعام بحيث تمكن في النهاية أن يطوي خمسة وعشرين يوما وأكثر. ويصف هو نفسه لنا ذلك إذ يقول: «قسمت عقلي ومعرفتي وقوتي على سبعة أجزاء، فأترك الأكل حتى يذهب منها ستة أجزاء ويبقى جزء واحد، فإذا خفت أن يذهب ذلك الجزء وتتلف معه نفسي أكلت بقدر البالغة خوفا أن أكون أعنت على نفسي ولترد على الستة الأخرى فبهذا صح لي الحلال»[٩٠].

من هذا النص يتبين لنا أن سهلا لم يصم عن الأكل بشكل دائم

---

(٨٨) العروسي ص: ١١٠.

(*) لم يستشهد المؤلف حرفيا بالنص الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى سوء فهم لدى القارئ، فنص العبارة هو الآتي: «لا يرى في القيامة عمل بر أفضل من ترك فضول الطعام والاقتداء بالمصطفى في أكله» - المترجم.

(٨٩) الغزالي ج ٣ ص: ٧٢.

(**) ما ينسبه المؤلف إلى سهل بن عبد الله يختلف بعض الشيء عما جاء في كتاب إحياء علوم الدين. فالعبارة التي يذكرها الإمام الغزالي على لسان سهل هي على النحو التالي: (ما عبد الله بشيء أفضل من مخالفة الهوى في ترك الحلال، وقد جاء في الحديث: «ثلث للطعام فمن زاده عليه فإنما يأكل من حسناته»). ومعنى هذا هو أن سهلا يستشهد هنا في الواقع بالحديث النبوي الشريف - المترجم.

(٩٠) لواقح ج ١ ص: ٦٧.





كما كان يفعل الزهاد الأوائل، بل من حين لآخر وذلك كتمرين ذي خاصية معينة - أي وعلى وجه التقريب، كان سهل مثل غاندي يصوم لكي يحقق هدفا معينا.

وما من شك في أن غاندي كان قد اكتشف بفطنته الحادة أن الإضراب عن الطعام وسيلة لها وزنها وفعاليتها في الضغط على الإدارة البريطانية. ولكن، ومهما كان الحال، كان هدفه من البداية حشد قوى النفس ورفعها إلى أقصى درجة يمكن أن تكون عليها قوة التأثير الروحية وما سمعناه من تلامذة الجنيد يبين لنا أن صياما دوريا من هذا القبيل كان مألوفا عند الصوفيين أيضا. ومن المحتمل أن يكمن في هذا الأمر سبب اختلاف ما نجد من معلومات عن صيام مشاهير الأولياء الصوفيين فيروي مثلا «عن إبراهيم بن أدهم أنه كان معتكفا بجامع البصرة مدة وكان يفطر في كل ثلاث ليال. وليلة إفطاره يطلب من الأبواب»(٩١) لكنه في مرات أخرى كان يحضر طعاما كثيرا على مائدته بحيث اتهم بالإسراف(٩٢).

وليس من العسير الاستشهاد بالأمثلة التي تبين لنا بأن الزهاد المسلمين كانوا يرون في الأكل وما يتعلق به أمرا غير طاهر وغير مبارك. فالبخاري، عالم السنة النبوية الكبير، جوع نفسه حتى انتهى أكله كل يوم إلى تمرة ولوزة ورعا من أن يتناول شيئا حراما وحياء من الله تعالى في تردده إلى الخلاء(٩٣). وكان داود الطائي يشرب الفتيت ولا يأكل الخبز كي لا يضيع وقته في مضغ الطعام مدعيا أن:

---

(٩١) عوارف المعارف ج ٢ ص: ١٣٨.

(٩٢) الغزالي ج ٢ ص: ١٦.

(٩٣) لواقح ج ١ .





«بين مضغ الخبز وشرب الفتيت قراءة خمسين آية»(٩٤).

ولنفس السبب كان هناك صوفي آخر(*) لا يأكل الخبز أبدا، بل يلتهم الدقيق(٩٥). ومما تجدر ملاحظته هو أن الأكل لا يعتبر حراما حسب التعاليم الصوفية. إن الشبع هو الذي يتسبب في خمود النفس ويجعلها مستاءة من الخير، متبرمة من البر، ميالة إلى الشر، مقبلة على الذنوب. ويشهد لنا على ذلك ذو النون، حيث يقول: «ما شبعت من الطعام قط، إلا عصيت أو هممت بمعصية»(٩٦). فالشبع من الطعام يوقظ قبل كل شيء الشهوة الجنسية كما نستدل على ذلك من الرواية التي يقصها علينا أحد تلامذة(**) الداراني، إذ يقول: «خرجت مع أبي سليمان فمررنا على زرع وإذا طائران يلتقطان الحب، فلما شبعا أراد الذكر الأنثى، فقال: يا أحمد انظر فيما كان لما شبعا، دعته بطنه إلى ما ترى»(٩٧).

وإلى جانب هذا يهدف أسلوب الصوفيين في الصيام، قبل كل شيء إلى شحذ قوى النفس الروحية وانفتاحها على إيحاءات العالم العلوي. إن «الجوع سحاب» كما يرى أبو يزيد «فإذا جاع العبد مطر القلب الحكمة»(٩٨)، كما أن «الجوع نور والشبع نار»(٩٩)(***).

---

(٩٤) الغزالي، ج ٤ ص: ٣٤٩.

(*) هو على الجرجاني - المترجم.

(٩٥) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١١٠.

(٩٦) لواقح ج ١.

(**) هو أحمد بن أبي الحواري - المترجم.

(٩٧) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٨.

(٩٨) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٩.

(٩٩) - لواقح ج ١.

(***) هذا القول ليحيى بن معاذ - المترجم.





الصيام هو، إذن، مفتاح أبواب العالم المحجوب، ولذا استطاع سهل، حينما بلغ شوطا طويلا في الصيام، أن يشاهد «ملكوت الله في السماء». ولقد أوصى أبو سليمان بالصيام كوسيلة تقوي العبادة وتجعل منها طلبا جامحا لا يقاوم حينما قال: «إذا أردت حاجة من حوائج الدنيا والآخرة فعليك بالجوع ثم اسألها»[١٠٠].

ولم يشعر الصوفي بالحرج حينما كان يتمتع، بين فترات الصيام، بنعم الله وعطاياه، الأمر الذي كان يثير اشمئزاز الزهاد القدماء ونقمتهم بصورة قصوى. فكان تقليدا سائدا وعرفا مقبولا لدى الآباء في الصحراء بأن يهنئ المرء نفسه بوجبة دسمة من الطعام إذا ما لقي إخوانا في الله. وانطلاقا من هذا التقليد اعتقد الصوفيون أن السير على هذا النهج، والتمتع، إذا ما دعي أحدهم لوليمة، بكمية من الطعام تزيد على ما يشفي الغليل ويسد الرمق، ليس أمرا مباحا فحسب، بل مستحبا، ومحمودا أيضا. ففي مرة من المرات مثلا «دعا معروفا الكرخي أخ من إخوانه إلى وليمة وكان قدامه بعض السياح، فأخذ معروف بيده فلما رأى السائح تلك الألوان أنكرها وقال: يا أبا محفوظ: أما ترى ما ها هنا؟ قال: ما أمرتهم بشرائه، فلما رأى الحلواء، قال: سبحان الله يا أبا محفوظ، أما ترى ما ها هنا؟ قال: ما أمرتهم بصنعته، فلما رأى القصور والملاحات من الحلواء، قال أما ترى ما ها هنا؟ قال معروف: قد أكثرت علي، أنا عبد مدبر آكل ما يطعمني، وأنزل حيث ينزلني...»[١٠١].

ومعنى هذا هو أنهم كانوا يجيزون المأدبة المسرفة في البذخ ولا

---

(١٠٠) لواقح ج ١.
(١٠١) أبو نعيم، ج ٨ ص: ٣٦٤ - ٣٦٣.





يرون فيها غضاضة طالما كانت إكراما لإخوان في الله. فقد صادف مرة أن «اشترى أبو علي الروذباري أحمالا من السكر وأمر الحلاويين حتى بنوا جدارا من السكر عليه شرف ومحاريب على أعمدة منقوشة كلها من السكر ثم دعا الصوفية حتى هدموها وانتهبوها»[١٠٢]. وهكذا كان الصوفيون، بخلاف الزهاد المتزمتين ذوي الأفق الضيق يبيحون لأنفسهم بعض الحرية في التمتع بنعم الحياة من حين لآخر.

(١٠٢) الغزالي ج ٢ ص: ١٩.





## الفصل الثالث:

# الوحدة والمجتمع: العابد والعالم

في مرة من المرات سأل أحدهم ذا النون عن «صفة المهمومين»، فأجابه بلغة غنية بالصور قائلا:

«لو رأيتهم لرأيت قوما لهم هموم مكنونة خلقت من لباب المعرفة فإذا وصلت المعرفة إلى قلوبهم سقاهم سر السر من مؤانسة سر محبته فهاموا بالشوق على وجوههم، فعندما لا يحطون رحال الهم إلا بفناء محبوبهم فلو رأيتهم لرأيت قوما أزعجهم الهم عن أوطانهم، وثبتت الأحزان في أسرارهم، فهممهم إليه سائرة، وقلوبهم إليه من الشوق طائرة، فقد أضجعهم الخوف على فراش الأسقام، وذبحهم الرجاء بسيف الانتقام، وقطع نياط قلوبهم كثرة بكائهم عليه، وزهقت أرواحهم من شدة الوله إليه، قد هد أجسامهم الوعيد، وغير ألوانهم السهر الشديد، إلى الهرب من المواطن والمساكن والأعلاق إلى أن تفرقوا في الشواهق والمغانص والآكام، أكلهم الحشيش، وشربهم الماء القراح، يتلذذون بكلام الرحمن ينوحون به على أنفسهم نوح الحمام فرحين في خلواتهم لا تفتر لهم جارحة في الخلوات، ولا تستريح لهم قدم تحت ستور الظلمات،





فيا لها (من) نفوس طاشت بهممها، والمسارعة إلى محبتها لما أملت من اتصال النظر إلى ربها، فنظرت فأنست، ووصلت فأوصلت، وعرفت ما أراد بها فركبت النجب وفتقت الحجب، حتى كشفت عن هممها الكرب، فنظرت بهمم محبتها إلى وجه الله الواحد القهار»[1].

نستدل من النص أعلاه أن ثمة رومانسية دينية لازمت التصوف الكلاسيكي فهم يحلو لهم التحدث بعبارات وصيغ عبادية تقادم عهدها وتصوير شيوخ المتصوفين السالفين بالصورة التي رسموها لهم في مخيلتهم: زهاد ونساك هزلت أجسامهم من شدة السهد وطول الصيام، نأوا بأنفسهم عن الناس مفضلين الوحدة في البراري وعلى قمم الجبال. وبطواعية ملحوظة يحدثنا ذو النون أيضا عن المصادفات التي جمعته وهؤلاء المصطفين وأتاحت له الفرصة أن يشاركهم تجاربهم الروحية، محددا بدقة المكان الذي التقى بهم فيه والحالة التي جمعته وإياهم، إذ يقول: «بينما أنا أسير في جبال إنطاكية إذا بجارية كأنها مجنونة عليها جبة صوف».

وفي مرة أخرى: و«بينما أنا أسير ذات ليلة ظلماء في جبال بيت المقدس، إذ سمعت صوتا حزينا وبكاء جهيرا».

و«بينما أنا سائر في بلاد العرب إذا أنا برجل على عريش من البلوط وعنده عين ماء تجرى»[2].

لا ريب في أن الأمر يبدو وكأن ذا النون يريد إن يقنع السامع بأنه

---

(١) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٨٦ - ٣٨٥.
(٢) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٨١ - ٣٨٠.





يتحدث عن لقاءات عاشها فعلا، غير أننا لا نعتقد أن هذا هو ما كان ذو النون يصبو إليه. إننا نعتقد بأنه أراد استخدام أسلوب أدبي معين لم يكن هو أول من طوره - فثمة احتمال كبير جدا أن هذا الأسلوب كان قد أستعير من الأدب الدنيوي، وأستخدم من قبل معاصر ذي النون، ولكن الأكبر منه سنا (توفى عام ٢١٦هـ=٨٣٢م)، النحوي المشهور والعالم الراوية، الأصمعي. فالأصمعي يحلو له أيضا اختيار شخصية ما، كداعية للحب الإلهي، لم يكن من المتوقع أن يكون لها دور ما في السياق المعني: فتاة شابة مثلا، أو أعرابي، أمي، فقير الحال، يشاهد في مكان ما لم يكن من المتوقع الالتقاء به هناك.

فالأصمعي، أيضا يصف حدثا وكأنه عاشه فعلا حين يحدث بأنه التقى، وهو يطوف بالبيت، بجارية متعلقة بأستار الكعبة وتنشد:

يـــا رب انـــك ذو مـــنٍّ ومـــغـــفـــرةٍ
أدركْ بـعـفـوك أرواحَ الـمـحـبّـيـنـا
الـذاكـريـن الـهـوى لـيـلاً إذا هـجـعـوا
والـنـائـمـيـن عـلـى الأيـدي مُـكـبُّـيـنـا
يـا ربُّ كـنْ لـهـمُ عـونـاً إذا ظـلـمـوا
واعـطـف بـقـلـبِ الـذي يـهـوَوْن آمـيـنـا

فأنبها على جرأتها في ذكر الهوى في هذا المقام وحول هذا البيت الحرام، غير أن الفتاة ردت عليه وأعطته درسا في الحب الإلهي تركه صامتا لا يعرف بم يجيب[٣].

---

(٣) ابن عربي ج ١ ص: ٨١.





بأشعار من هذا القبيل -أي قصص منثورة عليها مسحة من الشعر الوجداني- كان ذو النون يفصح وبحماس ملحوظ وسرور بين عن تصوره الرومانسي للزاهد المثالي الذي يقتدى به.

ولقد طاف أرجاء البلاد على أمل لقاء الاخوة في الروح، لكنه نادرا ما وجدهم كما تصورهم في مخيلته، فهم نادرا ما كانوا هائمين في البراري وعلى قمم الجبال. فمشاهير الشيوخ الصوفيين كانوا، في القرن التاسع، يقيمون في دورهم، تحيط بهم أعداد غفيرة من المريدين وجماهير حاشدة من الزوار، جاءوا من كل حدب وصوب. لقد كان، حقا من اليسير عليهم أن يشيدوا، نظريا، بالجوع وقدسيته وأن يعتزلوا حرفهم الدنيوية، فبفضل العطايا التي تتدفق عليهم من مريديهم ومن أثرياء أولي الخير والبر، كان بإمكانهم فعلا العيش من دون هم وغم. حقا كان هؤلاء يفرغون أنفسهم، من حين لآخر، للصيام ولتأدية ممارسات روحية أخرى، كما مر بنا سابقا، إلا أنه لم تعد هناك إمكانية لاتباع حياة زهدية منتظمة، لا سيما بعد أن أحرز الواحد منهم موقعا روحيا مرموقا، إذ سيخصص، عندئذ، جل ساعات الفراغ للدروس الدينية التي كان الكثير من الصوفيين يلقونها، تماما كما كان يفعل مشاهير علماء السنة النبوية، من على المنبر في قاعة الدرس، والطلبة يحيطون بهم ويدونون ملاحظاتهم ومذكراتهم في كراريسهم بهمة ونشاط.

ولم يكن ما يملى سوى الأقوال المأثورة عن سلف من العباد الصالحين، أو أقوال استلهموها من تجاربهم الذاتية وصاغوها باقتضاب كما لو كانوا قد وزنوها بالذهب.

وفيما عدا هذا فإنهم كانوا يستنكرون سلوك العلماء الدنيويين





الذين ينفقون جل وقتهم في التنقيب عن المعرفة من دون بذل جهد يذكر لتطبيقها في الحياة العملية. ولذا، ومراعاة للأدب، لم يكن أمام هؤلاء الصوفيين خيار آخر إلا أن يرفضوا اعتبارهم مرجعا علميا مسموع الكلمة.

ويتجلى لنا هذا كله من مضمون النصين التاليين فعلى ما يذكر أحدهم فإنه قال لبشر: «إني أحب أن أسلك طريق إبراهيم بن أدهم»، فأجابه، «لا تقوى، قلت: ولم ذاك؟ قال: لأن إبراهيم ابن أدهم عمل ولم يقل، وأنت قلت ولم تعمل»[٤].

وينقل عن الجنيد أنه أوصى، لما حضرته الوفاة، أن يدفن معه جميع ما نسب إليه من مذكرات دونت بها أقواله وحكمه، وعندما سئل عن سبب ذلك، قال: «أحببت أن لا يراني الله تعالى وقد تركت شيئا منسوبا إلي وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهر الناس»[٥].

ومن حسن الحظ أن طلبته لم يحققوا وصيته، فالغالبية العظمى من المعرفة التي نتوافر عليها الآن عن الصوفية الأولى وصلتنا منقولة عن مثل هذه المذكرات.

لقد كان المعلم الصوفي أكثر شبها، وهو يؤدي وظيفته الرسمية، بأستاذ علم الكلام، فهو لم يعد الآن زاهدا أهبل. وذكر هذه الحقيقة لا يقصد منه أبدا اتهام الصوفيين بأن أقوالهم لا تتطابق مع أفعالهم بالصورة المطلوبة، فإليهم يرجع في الواقع فضل التغلب

---

(٤) أبو نعيم ج ٨ ص: ٣٤٩.

(٥) لواقح ج ١ ص: ٧٣.





على الاتجاه الآحادي والموقف السلبي اللذين اتصفت بهما ديانة الزهاد الأوائل، إذ بجهودهم تحولت هذه العبادة إلى عبادة ذات مقاصد وأهداف إيجابية.

إن المحافظة الدينية (religioser Konservatismus) التي تفصح عن نفسها عند الصوفيين من خلال تحمسهم الرومانسي للمثل العليا والصيغ الموروثة من العصر السالف، تجعل، في بادئ الأمر، من الصعوبة بمكان التعرف على مقدار التغير الجوهري الذي طرأ على الحالة الروحية. ولربما لا يبدو هذا واضحا، كما يبدو في مسألة الموقف من المجتمع، أي في مسألة علاقة الواحد منهم بالمجتمع المحيط به.

لقد كان الزهاد السالفون غير اجتماعيين في واقع الحال. ومن العبارات التي كثيرا ما رددوها قول داود الطائي «فر من الناس فرارك من السبع»[٦]. غير أنه لم يقصد بالفرار تجنب الأشرار من الناس الذين يتهافتون على ملاذ الدنيا فحسب، بل الناس عموما. فعلى العبد الصالح فعلا أن يكون -حقا وحقيقة- غير اجتماعي، معتزلا، لا يشارك أصدقاءه في أمورهم. فعن داود الطائي يروى أنه «كان يتوحش الناس كما يتوحش السباع الضواري. ولقد جاء مرة أحد أكياس الناس من سمرقند خصيصا لرؤيته، فجلس ثلاثة أيام على باب داره من غير أن يحظى برؤيته. فقد كان داود ينتظر في داره حتى يسمع الآذان فيخرج. فإذا انتهى الإمام من صلاته وسلم، جاء مسرعا كأنه رجل هارب حتى يدخل بيته. وجاءه مرة أخرى صديقه

(٦) أبو نعيم ج ٧ ص: ٣٤٢.





فضيل فلم يفتح له. فجعل فضيل خارج الباب وهو داخل يبكي، فلم يفتح له. وسبب هذا كله هو أنه كان قد جاءه سابقا أناس كثيرون أثقلوا عليه، فقرر أن لا يفتح لأحد الباب وأن يكلم من يأتيه من وراء الباب»[٧](*).

وكذلك الربيع، فهو أيضا لم يغادر داره قط، فقد كان في أحد الأيام جالسا على باب داره فأصابه حجر من أحد أعداء الله فصك جبهته فشجها، فجعل يمسح الدم عن وجهه ويقول: «اللهم اغفر له فإنه لم يتعمدني». غير أنه اعتقد أنه بهذا قد وعظ فقام ودخل داره فما جلس بعد ذلك على باب داره حتى أخرجت جنازته[٨].

والصوفيون أيضا يتمنون الوحدة وما تمنحه إياهم من سعادة وغبطة وذلك لأنهم، في وحدتهم، لا يشعرون بحاجب يفصل بين النفس المؤمنة والله تعالى، فعلى ما ينقلون «أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام: يا موسى كن كالطير الوحداني، يأكل من رؤس الأشجار ويشرب من (الماء) القراح، إذا جنه الليل آوى إلى كهف من الكهوف استئناسا بي واستيحاشا ممن عصاني»[٩].

إن أهل المعرفة مستوحشو الله في الأرض. إنهم لا يأنسون إلى أحد من الناس[١٠]. والزاهدون غرباء في هذه الدنيا والعارفون بالله غرباء في الآخرة أيضا[١١]. ومن هذا المنظور لا يجوز لنا التضحية

---

(٧) أبو نعيم ج ٧ ص: ٣٤٢ و٣٥٣.

(*) نقل المؤلف هذه الاقتباسات من حلية الأولياء بتصرف كبير - المترجم.

(٨) ابن الجوزي ج ٣ ص: ٦١.

(٩) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٧٩.

(١٠) السلمي ص: ١١٢.

(١١) أبو نعيم، ج١٠ ص: ٦٠.





بالوحدة حتى إن تعلق الأمر بحدبنا على رعاية الآخرين روحيا. إنها، بالنسبة لسلامة الحواس وطهارتها، أثمن من كل شيء آخر. ولقد عبر الداراني عن هذه النظرة بعبارة تكاد تنم عن أنانية دينية غليظة مفجعة حينما قال: «لا ينفع الهالك نجاة المعصوم، ولا يضر الناجي تلف الهالك. يجمع الناس موقف واحد جميعا وهم فرادى كل شخص منهم مشغول وعنها وحده مسؤول»(١٢). وعن أحمد بن عاصم الإنطاكي يروى أنه قال: «اعمل على أن ليس في الأرض أحد غيرك ولا في السماء أحد غيره»(١٣).

وهذا كله يشير إلى أن هذا المبدأ قد توافق بشكل متين جدا مع الكلمة المشهورة المأثورة عن راهب مصري، اسمه أبو الونيس، مفادها (أن الرجل لن يسلم إذا ما لم يقل لنفسه أنه لا يوجد في هذا العالم سوى الله وسواي)(١٤).

وتمسك فضيل أيضا، بالقاعدة القديمة القائلة أن على المرء أن يكون خشنا، منطويا على نفسه تجاه إخوانه الروحانيين. ففي مرة من المرات كان جالسا في المسجد الحرام فجاء إليه أخ له، فبادره بضيق وانزعاج قائلا: «ما جاء بك؟ قال: المؤانسة يا أبا علي. فقال: هي والله بالمواحشة أشبه. هل تريد أن تتزين لي وأتزين لك، وتكذب (علي) وأكذب (عليك)؟ إما أن تقوم عني أو أقوم عنك»(١٥). ولقد

---

(١٢) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٧٥.
(١٣) السلمي ص: ١٣٩.
(١٤) Palladius II, 1, 47
(١٥) الغزالي ج ٢ ص: ٢٠٤.





اعتاد أن يردد دائما: «من سخافة عقل الرجل كثرة معارفه»[١٦].

والحقيقة أن هذا النفور المتكلف والأعراض المتصنع عن الآخرين لا يتفقان مع الحياة الصوفية العملية ولا مع نظرتهم الحقة للأمور. إن المعايشة الصوفية تحطم، شأنها في ذلك شأن كل معايشة تثري الفؤاد وتغبطه، كافة قيود اللسان، فالإنسان، في نشوته، لا يحتمل الصمت ولا يقدر على إخفاء غبطته. إن التركيز المستمر على الحياة الباطنية يوقظ لديه الحاجة إلى مقايضة تجاربه ومقارنتها بالتجارب التي عاشها أولئك الذين يطمئن إليهم.

وهذا أمر بديهي، فالصوفي، حينما يرى المحجوب ويشاهد ما جل عن الوصف، يتملكه شعور عارم يتدفق بقوة ويريد أن يعبر عن نفسه بسيل جارف من الكلمات التي تروي للآخرين ما رأى وشاهد، إنه في هذا المقام بأمس الحاجة للآخرين، إن ثمة حاجة لديه تلح عليه بقوة وإصرار للتوجه إلى المجتمع الذي يحيا فيه والانفتاح عليه ففي مثل هذا المقام والحال لابد له أن يفقد المثل الزهدي الأعلى، المتوارث، الوحدة، التي هي قدره. وهذا ما عناه سري (السقطي) حينما قال بحسرة صادقة نبعت من أعماق قلبه: «مارستُ كل شيء من أمر الزهد، فنلت منه ما أريد، إلا الزهد في الناس، فإني لم أبلغه ولم أطقه»[١٧].

لكن الصوفي لا يحتاج الإنسان بحد ذاته، أي الإنسان الآخر كيفما اتفق، إنه يحتاج في مثل هذا المقام إلى المصطفين من البشر،

---

(١٦) الغزالي ج ٢ ص: ١٩٨.
(١٧) الغزالي ج ٤ ص: ٢٠٩.





العارفين، الاخوة الروحانيين. ولذا فهو لا يتمسك، في أيام التفكر «بالوحدة وبضرورة قطع العلائق عن كافة الخلائق»، بل يريد أن يكون وحيدا مع أولئك الذين يتعاطفون معه في المبدأ ويشاركونه في العقيدة. . . وهذه الحقيقة هي التي تفسر لنا السبب الذي جعل من الأُخُوَّة، أي الصحبة الروحية، الصيغة المناسبة للحياة الاجتماعية الصوفية وليس الطائفة أو الجمعية أو أي شكل آخر من أشكال التنظيمات الاجتماعية المتعددة. وكانت هذه النظرة معهودة في تاريخ التصوف النصراني أيضا، فكم هو عدد الجماعات التي لم تكن تكتفي بتسمية نفسها «صحبة» وحسب؟ إن الأخوة الروحية ضرورة حتمية للسالكين دروب التصوف، فبها تزداد الرحمة وتنمو الرأفة (الإلهية)، فالأخ الصالح تعظك رؤيته قبل أن يعظك كلامه. «بصحبة الصالحين تطيب الحياة، والخير مجموع في القرين الصالح»[(١٨)] ولذا «عليك بصحبة من تذكرك الله عز وجل رؤيته، وتقع هيبته على باطنك، ويزيد في علمك منطقه ويزهدك في الدنيا عمله، ولا تعصى الله مادمت في قربه، يعظك بلسان فعله ولا يعظك بلسان قوله»[(١٩)].

إلا أن الواقع العملي الذي يحياه المؤمن الصالح يختلف بعض الشيء فهو يعيش في عالم كثرت شروره وتعاظمت خطاياه. ولقد عبر إبراهيم بن أدهم عن هذا المأزق فقال: «تمسك بالناس، ولكن أحذرهم، فأنت لا تستطيع الاستغناء عنهم». ولكن وللأسف لم يعد الناس جميعا ناسا، لقد «ذهب الناس وبقي النسناس»[(٢٠)]، وبالتالي

---

(١٨) ابن الجوزي ج ٤ ص: ٣١٦ - ٣١٥.

(١٩) ابن الجوزي ج ٤ ص: ٣١٦.

(٢٠) حياة الحيوان، الجزء الثاني ص: ٣٠٨ والبيان والتبيين، ج ٣ ص: ١١٩.





فليس أمام الصوفي سوى اتباع القاعدة التالية في المعاشرة والمخالطة وهي: «حفظ حرمات المشايخ وحسن المعاشرة مع الإخوان والنصيحة للأصاغر وترك صحبة من ليس من طبقتهم»(٢١).

وإذا كان حال المجتمع على ما هو عليه فمن الأولى أن تسود في الأربطة والزوايا، التي يلتقي الصوفي في إطارها بالإخوان في الله، علائق أشد متانة وأكثر حرارة، وأعظم ثقة، بحيث يبدو الحال وكأن القوم يطبقون في حياتهم العملية نظاما مشاعا. فعلى ما يروى «جاء فتح الموصلي إلى منزل لأخ له وكان غائبا، فأمر أهله، فأخرجت صندوقه ففتحه وأخذ حاجته، فأخبرت الجارية مولاها، فقال: إن صدقت فأنت حرة لوجه الله، سرورا بما فعل»(٢٢).

ويحدث الداراني عن تجربة عاشها هو نفسه فيقول: «كان لي أخ في العراق، فكنت أجيئه في النوائب، فأقول: أعطني من مالك شيئا، فكان يلقي إليّ كيسه، فآخذ منه ما أريد. فجئته ذات يوم، فقلت: احتاج إلى شيء، فقال: كم تريد؟ فخرجت حلاوة إخائه من قلبي»(٢٣).

ولكن وقبل هذا كله ينبغي للأخوة الصالحين أن يقدم بعضهم إلى البعض الآخر يد العون والمساعدة في المسائل الروحية، فكما جاء (في الحديث النبوي الشريف) «مثل الأخوين مثل اليدين، تغسل إحداهما الأخرى»(٢٤). ومن هذا المنطلق توجب الأخوة إخلاصا

---

(٢١) عوارف المعارف ج ٤ ص: ١٥٧.
(٢٢) الغزالي ج ٢ ص: ١٥٣.
(٢٣) الغزالي ج ٢ ص: ١٥٩.
(٢٤) الغزالي ج ٢ ص: ١٥٢.





ووفاء واستقامة بلا حدود، كما توجب أن لا تصحب من الخلائق إلا «من يعلم منك ما يعلم الله ثم يستر عليك كما يستره الله»[٢٥]، و«ما يصلح الرجل إخاءه حتى يقول له في وجهه ما يكره»[٢٦].

وليس صدفة أن يشيع الاعتراف بالخطايا والذنوب في الروابط الصوفية (الإسلامية منها وغير الإسلامية -المترجم) فعلى ما يذكر كان رهبان الباسيليوس (Basilius) يعقدون كل مساء جلسة يفتح كل واحد منهم خلالها قلبه للآخر، فلا يكتم عنه معصية ارتكبها ولا يخفي عنه إثما اقترفه. كما كانوا يجيزون للواحد منهم أن ينفرد برئيسهم ويعترف أمامه بذنوبه، حينما تكون هذه الذنوب شديدة الإثم أو إحدى الكبائر. وكذلك الرهبان البوذيون، فهم أيضا كانوا يعقدون كل أربعة عشر يوما جلسة يعترفون فيها بما ارتكبوا من ذنوب وما اقترفوا من آثام. فكانوا يجلسون على شكل دائرة وكانت القاعدة السائدة هي أن تتلى عليهم في كل جلسة القواعد الرهبانية، وعند كل كلمة تتلى، كان يجب على كل واحد منهم أن يهمس في أذن جاره معترفا بذنوبه وخطاياه. والصوفيون، أيضا، كانوا يمارسون نوعا من الاعتراف. فعن شاه الكرماني ينقل أنه أمر مريديه أن يبيحوا له بمكنون أفكارهم وخفايا مشاعرهم لكي يداوي كل واحد منهم بما يناسبه من دواء روحي، ويقول: «ليس بعاقل من كتم (عن) الطبيب علته»[٢٧].

وما كان يجوز للمؤمن الصالح، إذا ما عرف ذنوب أخيه

---

(٢٥) الغزالي ج ٢ ص: ١٥٣.

(٢٦) أبو نعيم ج ٨ ص: ٣٥٤.

(٢٧) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٣٧.





وخطاياه، ادعاء العصمة والتكبر والتعالي عليه، بل ينبغي له مواساته ومساعدته حتى يقلع عن الذنوب ويفطم نفسه عن المعاصي. وفي هذا المعنى قال أبو يزيد حينما سئل عمن يجب على المرء أن يصاحب: «من . . . إذا أذنبت تاب عليك»(٢٨).

وتذكر في هذا السياق حكاية مؤثرة يشعر المرء، حينما يقرَؤُها، كأنه يقرأ إحدى الحكايات النصرانية عن القديسين، مفادها: «أن أخوين ابتلى أحدهما بهوى، فأظهر عليه أخاه وقال: إني قد اعتللت، فإن شئت أن لا تعقد على صحبتي لله فافعل، فقال: ما كنت لأحل عقد أخوتك لأجل خطيئتك أبدا. ثم عقد أخوه، بينه وبين الله، أن لا يأكل ولا يشرب حتى يعافي الله أخاه من هواه، فطوى أربعين يوما كلها يسأله عن هواه، فكان يقول: القلب مقيم على حاله، وما زال هو يتحلل من الغم والجوع حتى زال الهوى عن قلب أخيه فأكل وشرب بعد أن (كاد) يتلف هزالا وضرا»(٢٩).

إن الإنسان المتعبد لا يستطيع التخلي بسهولة عما ورث وتعلم من لغة إرشادية لا سيما بعد أن رسخت هذه اللغة في قلبه وتطبع عليها لسانه. وينطبق هذا على الصوفيين أيضا، فهم ظلوا يتحدثون عن ثواب الوحدة وبركة العزلة معتقدين أن الخلوة عن الناس أمر مهم وذلك لأنها، ستمكنني، كما يقول إبراهيم بن أدهم أن «أفر بديني من شاهق إلى شاهق، ومن جبل إلى جبل. . .»(*) بيد أن ما

---

(٢٨) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٨.

(٢٩) الغزالي ج ٢ ص: ١٦٣.

(*) نقلا عن: صفة الصفوة، المجلد الرابع، ص ١٥٥ - المترجم.





يقصده هؤلاء(*) بالوحدة هو أمر آخر: إنها الوحدة الروحية، إنها الصمت والخشوع والتفكر بين يدي الله تعالى، إنها أفراد القلب وكل الأعمال لله تعالى، إنها التجرد عن كل ما في الوجود والانشغال به وحده، وبهذا المعنى فالعزلة يمكن أن يعيشها المرء حتى وإن كان يحيا في زحمة الناس، ومما يؤيد ما نقول هو القصة التالية التي يرويها لنا الجنيد عن نفسه حينما كان لا يزال مريدا مبتدئا، فعلى ما يذكر «كان الحارث بن أسد المحاسبي يجيء إلى منزلنا فيقول: اخرج معي نصحر فأقول له: تخرجني من عزلتي وأمني على نفسي إلى الطرقات والآفاق ورؤية الشهوات، فيقول: اخرج معي ولا خوف عليك. فأخرج معه، فكان الطريق فارغا من كل شيء لا نرى شيئا نكرهه. فإذا حصلت معه في المكان الذي يجلس فيه قال لي: سلني. فأقول له: ما عندي سؤال أسألك. فيقول: سلني عما يقع في نفسك، فتنثال علي (الأسئلة)، فأسأله عنها فيجيبني عليها في الوقت، ثم يمضي إلى منزله فيعملها كتبا. فكنت أقول للحارث كثيرا: تذهب بي عن عزلتي وأنسي وتخرجني إلى وحشة رؤية الناس والطرقات؟ فيقول لي: كم تقول أنسي وعزلتي؟ لو أن نصف الخلق تقربوا مني ما وجدت بهم أنسا، ولو أن النصف الآخر نأوا عني ما استوحشت لبعدهم»(٣٠).

وللعزلة الاجتماعية، أي حق المرء في أن يخلو بنفسه عابدا لله تعالى مجلا له مسبحا بحمده، حدود ثبتت معالمها منذ عهد قديم

---

(*) يقارن المؤلف هنا، على ما يبدو، بين مفهوم «الوحدة» عند الصوفيين المسلمين والرهبان النصارى - المترجم.

(٣٠) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٥٦ - ٢٥٥.





وصار على المسلم الصالح ضرورة مراعاتها والأخذ بها، وإنها، أي هذه الحدود، تنتهي حيث يبدأ فرض المشاركة في صلاة الجماعة، فهذا الفرض يوجب على من اعتزل الناس، تبرما بهم وتضجرا منهم، أن لا يقبع في داره كأنه راهب اختلى في صومعته، بل عليه أن يتغلب على تهربه من الناس ويقهر تمنعه ويخرج من عزلته حال سماعه المنادي ينادي للصلاة - إن هذا فرض، عليه أن يقوم به ظهيرة كل يوم جمعة.

وتمسك الصوفيون بتأدية هذا الفرض تمسكا شديدا فالربيع (بن خثيم) لم يجد بدا من الذهاب إلى المسجد وإن كان مشلولا يعاني من آلام مرضه الممض، فكان يخرج إلى الصلاة كسيرا يتهاوى تحت وطأة الشيخوخة وبسبب مرض الفالج الذي داهمه، يسنده رجلان فيثير شفقة أصحابه فيقولون له «يا أبا يزيد، لقد رخص الله لك، لو صليت في بيتك، فيقول: إنه كما تقولون، ولكني سمعته ينادي "حي على الفلاح" فمن سمع منكم فليجبه ولو زحفا، ولو حبوا»[٣١] من هذا نستدل بأن هؤلاء القوم ما كانوا يرون في صلاة الجماعة فرضا فحسب، بل هي امتياز، إنها نعمة، من فاته إدراكها، وجب عليه أن يراجع حاله وما قدم، فالله تعالى هو الذي كتب عليه التقصير في تأديتها عقوبة له على ذنب ارتكبه[٣٢].

لقد أفرز التمسك في تأدية صلاة الجماعة آثارا على جانب كبير من الأهمية. فبغض النظر عن كل المحبة والإكبار اللذين يكنهما الأولياء لمريديهم وزواياهم، قومت صلاة الجماعة أخلاق هؤلاء

---

(٣١) ابن الجوزي ج ٣ ص: ٦٢.
(٣٢) أبو نعيم، مخطوطة برلين ص: ٢٥٣.





الأولياء، فصار عليهم أن يصونوا أنفسهم عن التكبر وعن ادعاء الروحانية وما ينجم عنهما من ازدراء بالعامة من الناس ونأي بالنفس عنهم، فهؤلاء مسلمون أيضا حتى وإن لم يصح إيمانهم بالصورة الدقيقة، ففي مرة من المرات اشتكى أحد الصوفيين بأسلوب ينم عن ازدراء واستهانة أن عليه أن يتعامل مع العامة من الناس، فكان الجواب: «إن كنت تعلم يقينا أنك خير منهم فلا تعاملهم»[٣٣](*).

والجنيد أيضا يؤكد أن على الأولياء واجب الاتصال بالمخطئين وإرشادهم وليس الابتعاد عنهم واعتزالهم، فيقول: «حقيق عليك، على ما وهبه الله لك وخصك به من العلم الجليل والمنزل الشريف، أن تكون عن المقبلين على الدنيا معرضا، وأن تكون لهم بسرك وجهرك قاليا، وأن تكون لهم، في بلائهم، إلى الله شافعا. فذلك بعض حقك لك. وحري بك أن تكون للمذنبين ذائدا، وأن تكون لهم بفهم الخطاب إلى الله رائدا، وفي استنقاذهم وافدا، فتلك حقائق العلماء وأماكن الحكماء، وأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعياله وأعمهم نفعا لجملة خلقه»[٣٤].

إن الإخلاص للأمة المحمدية عامة، والولاء للعباد الصالحين خاصة، أمر أكد عليه الصوفيون وتشددوا في التأكيد عليه كثيرا[٣٥]. فهم يرون أن «من قال كل يوم: "اللهم ارحم أمة محمد" كتبه الله من الأبدال».

---

(٣٣) السلمي ص: ١٢٥.

(*) الجواب لحمدون القصار - المترجم.

(٣٤) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٧٦.

(٣٥) الغزالي ج ٢ ص: ٢٠٨.





لقد قيل الكثير في معنى الزهد وأصوله، فتعددت التعاريف وكثرت القواعد شأنها في ذلك شأن المصطلحات الصوفية الأخرى، فإبراهيم بن أدهم يرى، مثلا، أن الزهد ثلاثة أصناف: زهد فرض، وزهد فضل، وزهد سلامة. فالزهد الفرض هو الزهد في الحرام، والزهد الفضل هو الزهد في الحلال، والزهد السلامة هو الزهد في الشبهات[٣٦]، أما بالنسبة للمحاسبي فإن نوعية الزهد تتوقف على المرتبة الروحية التي بلغها العابد، فإذا كان لا يزال في مرتبة الخائفين، فإنه سيزهد في الحرام فقط خوفا من حلول نقمة الله تعالى عليه، ولربما بلغ مرتبة يزهد بها في حلال الدنيا خوفا من أن لا يشكر الله على قدر نعمته عليه. وفي مرتبة الورع فإن المرء يمسك نفسه عن كل شبهة. أما من بلغ مرتبة الورع فإن المرء يمسك نفسه عن كل شبهة. أما من بلغ مرتبة التوكل على الله فيترك الاضطراب والهم بشأن القوت والمعاش ويعول أمره على الله تعالى. وإذا بلغ المرء مرتبة الحب الإلهي، فإنه سيزهد في الدنيا كلها، في حلالها وحرامها، لقلتها في عينه وضآلة قدرها في نفسه. (وعلى ما ينقله المحاسبي) هناك فرقة أخرى ترى أن زهد المحبين هو في الجنة دون الدنيا، وذلك لأن قدرها لا شيء مقارنة بذكر الله تعالى، إلا أن من يبلغ أعلى المراتب، مرتبة المحب الصادق، فإنه سيزهد «في الإخوان الذين يشغلون عن الله» لكن هذا لا يعني طبعا أنه سيقطع كافة العلائق معهم، إنه سيزهد بهم، فقط، بالقدر الذي لا يعيقه من الحياة مع الله كلية[٣٧].

---

(٣٦) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٣٦.

(٣٧) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٨٥ - ٨٤.





ويحاول التصوف، شأنه شأن كل صوفية دينية متفلسفة تصنيف عالم المعايشات والأحوال الباطنية وتنسيقها من خلال صياغتها بمصطلحات (يراد منها أن تعبر عن صفة الحال التي يعيشها الصوفي، لكنها، في الواقع، غالبا ما تكون - المترجم) أكثر تعقيدا. إن هذه اللاهوتية المدرسية (Fromme Scholastik) ليست، في الأحوال العامة، ذات أهمية بالنسبة لنا. فالمهم بالنسبة لنا هو العثور على مصطلحات ثابتة دقيقة نفهمها ونعرف فحواها. فوصف شيء ما وتعريفه بمصطلحات غير محددة وبالتالي غير ثابتة يزيد الأمر عسرا ولا يوصل إلى نتيجة مجدية. ولقد عبر الداراني عن ذلك حينما قال: «اختلفوا علينا في الزهد بالعراق، فمنهم من قال: الزهد في ترك لقاء الناس، ومنهم من قال: في ترك الشهوات، ومنهم من قال: في ترك الشبع. وكلامهم قريب بعضه من بعض. وأنا اذهب إلى أن الزهد في ترك ما يشغلك عن الله»[٣٨].

بهذه العبارة حدد الداراني الأمر المهم والجوهري في موضوع الزهد. فالزهد يصبح بهذا ترك كل ما يشغلنا عن الله. وبهذا المعنى فإن هدف الزهد هو الله والعالم الآخر، وليس زاهدا من ألقى غم الدنيا واستراح منها[٣٩]. وإلا فهل يمكن أن يكون زهداً حقا ما نؤديه، لا عن رغبة وإقبال، بل على مضض ونهوضا بواجب، وتأدية لفرض؟.

ومن هذا يتبين أن مسألة أيهما أكثر كمالا، من وجهة النظر الأخلاقية، من يتصرف تنفيذا أو استجابة لميل باطني، لم تكن أمرا

(٣٨) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٥٨.
(٣٩) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٧٣.





غير مطروح للمناقشة في الفكر الإسلامي.

لقد أخذ الكثير من الصوفيين بالموقف المتطرف حينما طابقوا بن سلوكهم والقاعدة المعيارية الأخلاقية القائلة: إذا عرض للمرء أمر وأحتار في أيهما الرشاد، فعليه أن ينظر إلى أقربهما إلى هواه مخالفة، فإن الحق في مخالفة الهوى[٤٠]، وذلك لأن: «من يعمل من الخير إلا ما يشتهي، ولم يدع من الشرع إلا ما يكره، لم يؤجر على ما عمل من الخير ولم يسلم من إثم ما ترك من الشر»[٤١].

وهكذا فكل مرتبة أسمى على طريق الروح يجب أن يرتقي المرء إليها بعد قهر المادية المنحطة والتغلب عليها، والانتصار على هوى النفس. إلا أن الهدف من هذا كله يبقى الاستغراق العفوي، الحر، في الخير. في مثل هذا الحال لا يخضع العابد الكامل لحكم القانون، بل يصبح تحت رحمة الله وبركته. إن من يريد أن يتجرد من الدنيا ويزهد فيها لله فعلا، يجب أن يكون زهده نابعا من أعماق القلب وتعبيرا عن ميل باطني، ونتيجة لخيار حر، وإلا فلا قيمة لزهده عند الله. وهذا هو ما قصده الداراني حينما قال: «أهل الزهد في الدنيا طبقتان: منهم من يزهد في الدنيا فلا يفتح له فيها روح الآخرة، ومنهم من إذا زهد في الدنيا فتح له فيها روح الآخرة»[٤٢]، ومعنى هذا هو أن الزهد في الدنيا بذاته لا يشفي الغليل، أي أنه لن يكون زهدا حقيقيا، صادق النية، إذا لم يكن نابعا من قلب انشغل عن كل ما في الكون وتفرد له وحده: لله فحسب.

---

(٤٠) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٨.
(٤١) أبو نعيم ج ٨ ص: ٢٢.
(٤٢) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٧٤.





هذا ولما كان «كل من تاب من ذنب ولم يجد حلاوة الطاعة لم يؤمن عليه الرجوع فيه، وكل من ترك الدنيا ولم يذق حلاوة الزهد يرجع في الدنيا»[٤٣]، لذا يؤكد، المحاسبي أيضا، على أن الزهد لن يبلغ مرتبة الكمال حتى يسقط المرء قيمة الدنيا من قلبه، فلا يكون لشيء من هذه الدنيا في قلبه وزن، لاستصغاره له واحتقاره إياه. ومن هذا المنظور فإن الزهد سيرتقي إلى مرتبة الكمال، عندما لا يرى الزاهد في زهده زهدا، أي حينما يصبح الزاهد «زاهدا في زهده»[٤٤]. وبهذا المعنى فالزاهد الحق هو من خرجت الأفراح والأحزان من قلبه فلا يأسى على ما فاته ولا يفرح بما أتاه من الدنيا، ولا يبالي أعلى عسر أصبح أم على يسر.

لكن هذه اللامبالاة المباركة، التي تفصح عن نفسها بانعدام الإحساس، ببلوغ المشاعر نقطة الصفر، ليست الصفة العامة المميزة للتعبد الصوفي. إن ما يميزها هو الشعور بالحرية والغبطة عند اتباع القواعد التي تمليها صيغة التعبد الصوفي، ومن هنا فإن موقفهم إزاء المعاناة هو موقف التفاعل الإيجابي معها. فالزاهد الذي يسعى لأن يبلغ زهده مرتبة الكمال يعلم أن «من الزهد أن يكون بفقره مغتبطا مشاهدا لعظيم نعمة الله عليه، به يخاف أن يسلب فقره ويحول عن زهده، كما يكون الغني مغتبطا بغناه يخاف الفقر، ثم وجود حلاوة الزهد حتى يعلم الله تعالى من قلبه أن القلة أحب إليه من الكثرة، وأن الذل أحب إليه من العز، وأن الوحدة آثر عنده من الجماعة...»[٤٥].

---

(٤٣) قوت القلوب ج ١ ص: ٥١٧.

(٤٤) قوت القلوب ج ١ ص: ٥٤٣.

(٤٥) قوت القلوب ج ١ ص: ٥٤٠.





يبين لنا هذا النص أن الصوفيين قد تميزوا بمزاج يختلف عن المزاج الذي كان عليه سواد الزهاد النصارى الذين اعتزلوا الناس في صوامعهم، أو الذي كان عليه المتشددون من الزهاد المسلمين الذين عاشوا في القرون الأولى من الإسلام، فهؤلاء لم يكونوا في مجاهداتهم لقهر الشهوات، التي لا سبيل لهم على قهرها والتغلب عليها، فرحين، مغتبطين، بل على العكس، كانوا متجهمين، عابسين، متبرمين.

إن إبراهيم بن أدهم هو الشيخ الصوفي الذي تمكن من تجسيد هذا المثل الأعلى على أوضح صورة. فعنده يجد المرء سعادة مطمئنة تشبه السعادة التي يطفح بها عادة الراهب البوذي، إن المرء يتلمس لديه شعورا له حدود لا ينتابه وينم عن انشراح في الصدر وارتياح في النفس سببهما أنه استطاع أن يتجرد من الحياة الدنيا وعن كل ما يرافقها من هموم وكروب وأحزان وتعقيدات. إنه تذوق، بلا شك، حلاوة الحياة الزهدية، أي تذوق الحياة التي لا يعبأ فيها الزاهد بشيء ولا يكترث له، تذوقا يذكرنا بإنسان العصر الحديث المتحضر وبالمشاعر التي تنتابه حينما يتذوق عطلته السنوية، حيث يستطيع، بعد أن انتظرها طويلا وتاق لها كثيرا، أن يعود لأسابيع معدودة إلى الحياة الطبيعية، الحياة الحرة، الخالية من التعقيد والتي لا يشعر عندها أنه مطارد ومحرض على العمل والنجاح. ومن يتمعن في الصورة التي يرسمها لنا الاقتباس التالي، يخالجه شعور كما لو أنه كان يقرأ فقرة من كتاب يتناول سيرة أحد الفلاسفة الكلبيين:

«رئي إبراهيم بن أدهم في يوم صائف وعليه جبة فرو مقلوبة مستلقيا، في أصل جبل رافعا رجليه على الجبل وهو يقول: طلب





الملوك الراحة فأخطأوا الطريق»[٤٦].

وقال في مناسبة أخرى:

«لو علم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من السرور والنعيم، إذا لجالدونا على ما نحن فيه بأسيافهم أيام الحياة على ما نحن فيه من لذة العيش وقلة التعب»[٤٧].

ويحدثنا شاهد عيان صحب إبراهيم بن أدهم في إحدى جولاته فيقول:

«صحبت إبراهيم بن أدهم في بعض كور الشام، وهو يمشي ومعه رفيقه، فانتهى إلى موضع فيه ماء وحشيش، فقال لرفيقه: أترى معك في المخلاة شيء؟ قال: معي فيها كسر، فنثرها فجعل إبراهيم يأكل، فقال لي: يا بقية (ابن وليد - المترجم) ادن فكل، فرغبت في طعام إبراهيم فجعلت آكله معه، . . .، ثم إن إبراهيم تمدد في كسائه، فقال: يا بقية، ما أغفل أهل الدنيا عنا، ما في الدنيا أنعم عيشا منا، ما اهتم بشيء إلا لأمر المسلمين، ثم التفت إلي فقال: يا بقية، لك عيال؟ قلت: إي والله يا أبا إسحاق إن لنا عيالا، . . . .، فكأنه لم يعبأ بي، فلما رأى ما بوجهي قال: ولعل (لوعة) صاحب عيال أفضل مما نحن فيه»[٤٨].

إن الفقرة الأخيرة لا تتركنا نتحسس الكياسة ونتلمس الرقة اللتين تميز بهما إبراهيم بن أدهم في معاشرته لإخوانه ومخالطته إياهم

---

(٤٦) أبو نعيم ج ٨ ص: ٢٨.

(٤٧) أبو نعيم ج ٧ ص: ٣٧١.

(٤٨) أبو نعيم، ج ٨ ص: ٢١.





فحسب، بل وتتركنا نشعر بتواضعه الفطري، الخالي من التصنع، وإذا كان الزاهد المسلم، شأنه في ذلك شأن الراهب النصراني، يتفاخر، في الحالات العامة بإفراط، ويتباهى بإسراف، لأنه حقق انتصارات وأعمالا بطولية في صراعه مع الجنس والشهوات الأخرى، فإن إبراهيم بن أدهم لا يجد ما يدعو للتباهي والتفاخر، طالما كان المرء يتصرف استجابة لميوله الباطنية. فمثلا كان، هو شخصيا، يعيش حياة العزوبة، لكنه، وبالرغم من هذا، ما كان يضن بالاحترام على من تأهل، فقد سأله أحدهم في إحدى المناسبات: «ما شأنك لا تتزوج؟ قال: ما تقول في رجل غر امرأته وخدعها؟ قلت: ما ينبغي هذا قال: فأتزوج امرأة تطلب ما يطلب النساء؟ لا حاجة لي في النساء».

وعلى الرغم من شظف عيشه فإنه لم يتفاخر، بل كان يقول: «ما أراني أوجر على ترك الطيبات، فأني لا أشتهيها» ويكرر: للقمة بجريش الملح آكلها ألذ من تمرة تحشى بزنبور[٤٩].

وحسب ما تقوله الحكاية كان إبراهيم «من أبناء ملوك خراسان» كذلك يقص علينا الرواة أسطورة رومانسية عن الطريقة التي هدي بها إلى حياة الزهد والورع، وهو خارج يتصيد. وبسبب هذه الرواية اعتقد البعض أن هيئة إبراهيم قد رسمت بصورة تحاكي صورة ابن ملوك قبيلة السكاكياس (Skakiya) مستنتجين من ذلك وجود تأثير بوذي على التصوف.

وفي الواقع لم يكن إبراهيم فارسيا، بل كان عربيا من بني عجل

---

(٤٩) أبو نعيم ج ٨ ص: ١٠ وج ٨ ص: ٢٢.





ومن أسرة كريمة الحسب[٥٠]. وهو نفسه يؤكد ذلك، إن يقول:

«كان أدهم رجلا صالحا فولد إبراهيم بمكة فرفعه في خرقة وجعل يتتبع أولئك العباد والزهاد ويقول: ادعوا الله له، فيرى أنه قد استجيب لبعضهم فيه»[٥١].

إن السبب الذي دفع البعض لأن ينسجوا حوله الأساطير ويجعلوا منه ابنا لأحد الملوك، يكمن على ما نعتقد، في أنه هو نفسه كثيرا ما كان يقارن الزهاد بالملوك، فعلى ما نقل عنه، فإنه كان يردد: «نحن، والله، الملوك والأغنياء»[٥٢]، إننا لا نشك في أن الديانة البوذية كانت قد درجت على مقارنة الناسك المتسول، أو الذي يعيش من الصدقات، بالملك، لكن هذا، وبكل تأكيد، لا يعني بالضرورة أن مقارنة (إبراهيم للنساك بالملوك - المترجم) لابد أن تكون مستوحاة من الأسطورة الهندية (التي ينسجونها حول حياة بوذا - المترجم)، بدليل أننا نجد مقارنات مشابهة عند بعض السلف من الزاهدين. فقد سئل عبد الله بن المبارك: «من الناس؟ قال: العلماء. . . فمن الملوك؟ قال الزهاد»[٥٣].

وعلاوة على هذا كله فإن نمطه في الحياة يناقض كليا النمط البوذي، فإذا كان قد طلب الصدقة بين حين وآخر لكي يحيا حياة تأملية ولكي يتفرغ كليا لممارسة رياضات تعبدية، فإن ذلك لم يكن،

---

(٥٠) أبو نعيم ج ٧ ص: ٣٧٣.
(٥١) أبو نعيم ج ٧ ص: ٣٧١.
(٥٢) أبو نعيم ج ٧ ص: ٣٧٠.
(٥٣) ابن الجوزي ج ٤ ص: ١٤٠.





كما يذكر الرواة، قاعدة عامة التزم بها دائما وأبدا، بل حالات استثنائية فقط، إنه كان في الحالات العامة يعمل (بخلاف بوذا - المترجم) بكد وإخلاص من أجل توفير أسباب الحياة. فعمل حطابا يقطع الخشب ويجمعه، كما كان يؤجر نفسه في موسم الحصاد. فإن انتهى الحصاد أجر نفسه في حفظ البساتين والمزارع(٥٤). وكان، على ما يذكر، ينفق جزءاً من أجر عمله على مريديه الذين لم يتوانوا، في بعض الأحيان من استغلال طيبة قلبه وثقته بهم(٥٥). وهكذا فإنه ما كان يحنو بحبه على البائسين والمطرودين بالصيغة البوذية وذلك بأن يغمرهم، بعد أن أفعم التفكير قلبه وعمر التأمل صدره، بصداقته، بل كان يقدم لهم المساعدة الإيجابية، المساعدة العملية المادية.

ويحدثنا أحد رفاقه عن ذلك فيقول:

«مر بي إبراهيم بن أدهم وأنا أكسر عود حطب قد أعياني، فقال لي: يا محمد قد أعياك؟ قلت: نعم... فأخذ العود ووضعه على رقبته وأخذ الفأس ومضى، فبينا أنا على ذلك، إذا بالباب قد فتح والحطب يطرح في الباب مكسورا، وألقى الفأس وأغلق الباب ومضى... وكان إبراهيم إذا صلى العشاء وقف بين يدي الدور، فنادى بأعلى صوته: من يريد يطحن؟ فكانت المرأة تخرج القفة والشيخ الكبير فينصب الرحى بين رجليه فلا ينام حتى يطحن بلا (كلال)»، مرددا «ذهب السخاء والكرم والجود والمواساة، فمن لم

---

(٥٤) أبو نعيم ج ٧ ص: ٣٧٣.
(٥٥) أبو نعيم ج ٧ ص: ٣٨٥.





يواس الناس بماله وطعامه وشرابه، فليواسيهم ببسط الوجه والخلق الحسن»[٥٦].

وفي الواقع، فإننا لا نعرف الكثير عن إبراهيم ابن أدهم، إذا ما قارنا ما نعرفه عنه مع ما نتوخى عادة من معرفته من سيرة موثقة تاريخيا، فالمعلومات التي نتوافر عليها بشأنه وبشأن الكثير من مشاهير الأولياء الصوفيين الآخرين، تشبه، من حيث التفصيل والإحاطة، المعلومات الإجمالية التي تنقلها الأناجيل. إننا لا نجد سوى أقوال، غالبا ما صيغت إما باقتضاب وبمغزى عميق بحيث تكاد أن تكون كأنها حكمة أو مثل سائر، أو أنها صيغت على شكل حكاية أو أقصوصة إرشادية موجزة تضم في ثناياها حكمة تبدو كأنها أسنة سنان يراد لها أن تحفر في الأذهان.

كذلك نلاحظ أن مؤلفي التراجم يبلغون في بعض الأحيان درجة من البساطة بحيث تتحول ترجمة السيرة إلى سرد من الأساطير. ولكن بالرغم من هذا ليس ثمة شك أن شخصية إبراهيم بن أدهم تتميز، في بعض جوانبها، بملامح تترك المرء يتحسس مصداقية وجوده بثقة أكبر مما يمكن للمرء أن يستنتجه من كل الوثائق التاريخية، أي بتعبير آخر، أننا نقف أمام شخصية ذات ماهية متميزة من الصعب جدا اختلاقها.

إنه لفضل كبير قدمه أولئك الرجال الذين أسميتهم مؤسسي التصوف الأوائل حينما استطاعوا أن يحفظوا العبادة الصوفية والفردية من التحول إلى طائفة. فهم بهذا جعلوا التصوف أمرا مقبولا لدى

---

(٥٦) أبو نعيم ج ٧ ص: ٣٨٩.





المتعبدين الكنسيين الأورثودوكس، كما استطاعوا، في الوقت ذاته، أن يسهموا في ترك رافده الثري بالحياة الروحية يروي طائفة المؤمنين(المسلمين -المترجم).

وكما مر بنا فقد كانت الدوافع التي سيطرت على التعبد الزهدي الإسلامي، منذ بداياته الأولى، أي منذ نزول القرآن (الكريم)، ذات طابع ديني محض دون أدنى شك، فالمؤمن كان مطالبا بأن يضحي بكل ما يمكن أن يشغله عن معرفة الله وأن يحيا وفق مشيئته (جلت قدرته). ولكن هذا لا يعني طبعا أن الحياة شريرة بالضرورة، فالمال والتأهل لم يعتبرا عائقا يعيق الإنسان في كل الأحوال عن معرفة خالقه. إننا لا نجد لدى المجموعة التي تحدثنا عنها لحد الآن سوى أثر ضئيل جدا لا يستحق الذكر للثنائية الميتافيزيقية التي هيمنت على التصوف الهلينستي وعلى تقشف الرهبان النصارى. وهذا الأثر الضئيل هو الذي يفسر لنا العداء السافر والاستهانة المرة اللتين كان زهاد القرون الأولى يكنونهما للحياة ولكل شيء دنيوي كما لو كانوا رهبانا يقطنون في صحراء جرداء. فالزهاد المسلمون أبدوا من المقدرة على لعن الحياة الدنيا وذمها وإظهار تفاهتها بحيث غدا بمستطاعهم مباراة البوذية في هذا الشأن.

«فمثل الدنيا مثل إبليس، خلقه الله تعالى للبعد واللعنة ليبتليه ويبتلى ويهلكه ويهلك به»(*).

ويبين زاهد متجهم من السلف رأيه في الحياة الدنيا على الصورة التالية:

---

(*) نقلا عن: قوت القلوب، الجزء الأول، ص ٤٩٥ - المترجم.





«رأيت الدنيا في صورة جيفة، ورأيت إبليس في صورة كلب وهو جاثم عليها، ومناد ينادي من فوق: أنت كلب من كلابي وهذه جيفة من خلقي، وقد جعلتها نصيبك مني، فمن نازعك شيئا منها فقد سلطتك عليه»(*).

وقال يحيى بن معاذ:

«الدنيا خمر الشيطان، من سكر منها لا يفيق إلا في عسكر الموتى نادما بين الخاسرين».

وقال بعضهم أيضا:

«الدنيا جيفة، فمن أراد منها شيئا فليصبر على معاشرة الكلاب».

ونقل عن يزيد بن ميسرة، وكان من علماء الشام، أنه قال: «كان أشياخنا يسمون الدنيا خنزيرة، ولو وجدوا لها اسما شرا من هذا سموها به»[٥٧].

والله تعالى يكره الدنيا ويحتقرها وإن كان هو خالقها. (فعن الرسول الكريم صلى الله تعالى عليه وسلم ينقل أنه قال - المترجم): «إن الله عز وجل لم يخلق خلقا أبغض إليه من الدنيا، وأنه منذ خلقها لم ينظر إليها» و«لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة، ما سقى كافرا منها شربة ماء»[٥٨].

نستدل من هذه الاقتباسات أن الصوفيين أيضا كانوا قد

---

(*) نقلا عن: قوت القلوب، الجزء الأول، ص ٤٩٥ - المترجم.

(٥٧) قوت القلوب ج ١ ص: ٤٩٦.

(٥٨) الغزالي ج ٣ ص: ١٧٦.





انخرطوا، من حين لآخر، في النفخ في بوق الشاكين من الدنيا الشريرة. ولكن، لو أمعن هؤلاء المؤمنون الشاكون من شرور الدنيا، الفكر في الدافع الديني الذي يقف خلف ذم الدنيا، لوجب عليهم الاعتراف بأن الدنيا بحد ذاتها ليست شريرة، إنما انشغالنا بها عن كل شيء آخر هو الأمر المدان، إننا لا نشك في أن إيماننا سينطوي على رياء فيما لو قلنا، أننا نحب الله، لكننا نفضل، في الوقت ذاته، العيش في هذه الدنيا على الانتقال إلى العالم الآخر حيث نلقى الله تعالى. لكن هذا أمر آخر. المهم في هذا السياق هو أن الله لم يوجب على المؤمن حرمان نفسه كل مباهج الدنيا ومسراتها ونعمها، بل أوجب عليه عدم الانشغال بها عنه (جلت قدرته).

ويقول الحسن البصري «ما رأينا أحدا طلب الدنيا فأدرك الآخرة أبدا، بخلاف العكس»[٥٩][*] ومن هذا المنظور فإن العداء الصارخ الذي يكنه الزهاد للدنيا هو، في الواقع، أمر مبالغ فيه وغير عقلاني. ويفصح هذا التطرف عن نفسه من مضمون القول التالي: «الدنيا كالعروس، ومن يطلبها ماشطتها، والزاهد فيها يسخم وجهها وينتف شعرها ويخرق ثوبها، والعارف يشتغل بالله تعالى ولا يلتفت إليها»[٦٠]. ويأخذ الداراني بهذا الموقف المتجاهل للدنيا، غير المكترث بها، فيؤكد على أن:

«الزاهد حقا لا يذم الدنيا ولا يمدحها ولا ينظر إليها، ولا يفرح

---

(٥٩) لواقح ج ١ ص: ٢٦.

(*) أورد المؤلف هذا الاقتباس ببعض التصرف، إلا أننا أوردناه هنا بنصه الأصلي – المترجم.

(٦٠) الغزالي ج ٤ ص: ٢٠٩.





بها إذا أقبلت، ولا يحزن عليها إذا أدبرت»[٦١].

إلا أن التصوف لم يتحجر عند هذا الموقف السلبي، إذ سرعان ما أخذ التراث القرآني يلعب دوره ويرمي بثقله في كفة الميزان. فالدين (الإسلامي) الذي كثيرا ما أكد على أن الله تعالى هو الذي خلق الكون، ما كان يمكن أن يؤول إلى احتقار مطلق للعالم الدنيوي، لا سيما وأن «الدنيا قنطرة الآخرة، فاعبروها ولا تعمروها، ليس من العقل بنيان القصور على الجسور»[٦٢].

من هذا المنظور فإن الدنيا هي «خادمة الرحمن» في العالم الدنيوي، إنها العالم الذي سينتقل المرء عبره، إذا ما فاح منه عبير الإيمان، إلى الحياة الآخرة.

وأكد يحيى بن معاذ الرازي على هذا المنظور تأكيدا كاد أن يجلب له تهمة التهافت على حب نعم الحياة الدنيا، الأمر الذي دعاه أن يوضح رأيه ويبين ما يرمي إليه، إذ قال:

«كيف لا أحب دنيا قدر لي فيها قوت اكتسب به حياة أدرك بها طاعة أنال بها الآخرة»[٦٣]. وكان قد ذهب مذهبا أبعد من هذا، فقد رأى أن التوافر على المال والثورة ليس حلالا فحسب، بل يمكن أن يهيئ منطلقا أخلاقيا أسمى مما يهيئه الفقر. غير أن رأيه الليبرالي هذا لم يحظ بموافقة الجميع. فالمتزمتون من الزهاد استنكره أشد استنكار وانطلقوا يحدثون بشماتة وتشف عما جناه من حبه للمال:

---

(٦١) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٦.
(٦٢) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٥٤ - ٥٣.
(٦٣) الأنصاري ج ١ ص: ١٢٢.





فعلى ما يروى أعطاه أحد مريديه الأثرياء ثلاثين ألف درهم. فحذره أصحابه من أخذ المبلغ، إلا أن التحذير لم يجد معه نفعا، فدعى عليه أحد المشايخ: «لا بارك الله له في هذا المال، فخرج إلى نيسابور فوقع عليه اللص وأخذ ذلك المال منه»(٦٤).

وكثيرا ما قيل بأن الزهد الديني عدو لدود للإنسانية الحقة وللحضارة ولكل سبل التقدم، ففي مرة من المرات ذكر (Thackeray) في سياق تعقيبه على كتاب (Thomas v. Kempis) الموسوم «التشبه بالمسيح» (Imitatio Christi) أنه «لو تحققت، فعلا، المبادئ والقواعد التي يشيد بها الكتاب، لغدا هذا العالم أبأس، وأقتم، وأشقى مكان في الوجود يمكن للمرء أن يتصوره، عالما يفتقد الإنسانية، لا مكان فيه للحب، ولا أثر فيه لأي نفحة من حنان الأمومة العذب، عالما لا يعرف العمل المنتج، المثمر، ولا الفكر الخلاق، ولا العلم الحديث، إنه سيغدو عالما لا يعيشه سواي جمع من مخلوقات أنانية، تؤثر نفسها على غيرها، تأن دوما وتتأوه أبدا».

وفي الحقيقة لم تكن هذه السلبية، أبدا، لا بالنسبة لتوماس ولا بالنسبة للتعبد الصوفي، الهدف النهائي. «فلو أقمت اتصالا حقا بالله، لبدا لك»، كما يؤكد توماس، «كل ما خلق الله مرآة تعكس الحياة، كتابا يفيض حكمة قدسية»(٦٥). ومما تجدر ملاحظته هو أن توماس ليس وحيدا في هذا الرأي. فالصوفيون، أيضا، يرون، أن

---

(٦٤) القشيري ص: ١٧.

(٦٥) Lmitation Christi II, 5





الإنسان سيكتشف، إذا ما غمره الحب الإلهي وحرره من علائق الدنيا قيمة جديدة لهذا العالم وجمالية جديدة لما في الوجود. إن «الدنيا خزانة الله، فما الذي يبغض منها وكل شيء، من حجر أو مدر أو شجر، يسبح لله فيها»(٦٦).

لقد «تضاحكت الأشياء إلى أولياء الله العارفين بأفواه القدرة عن مليكهم لما يرون من آثار صنعه فيها ويعاينون من بدائع خلقه معها، فلهم في كل شيء معتبر وعند كل شيء مدكر»(٦٧).

إن النظرة المتدينة الصوفية للطبيعة تفصح عن إحساس مرهف بجمال الطبيعة ومفاتنها، وهي بهذا ظاهرة نادرة في الأدب الديني الإسلامي، إذا ما استثنينا القرآن (الكريم). فاسمع أحد الشيوخ الصوفيين يحدث مريديه قائلا:

«إذا خرج الشتاء فقد خرج آذار وأورقت الأشجار وطاب الانتشار فانتشروا» «... إن القلوب إذا غاصت في بحار الفكرة غشيت الأبصار، فإذا نظرت إلى الخضرة عاد إليها نسيم الحياة»(٦٨) واسمع أيضا ذا النون، الشاعر الحق، وهو يتحدث عن جمال ما في الوجود من نعم بغبطة فياضة اعتمر بها قلبه، إذ يقول:

«إلهي ما أصغي إلى صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولا ترنم طائر ولا تنعم ظل ولا دوي ريح ولا قعقعة رعد إلا وجدتها شاهدا بوحدانيتك، دالة على أنه ليس كمثلك شيء وأنك

---

(٦٦) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٦٣.
(٦٧) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٥٤.
(٦٨) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٢٦.





غالب لا تغلب وعلام لا تجهل وحليم لا تسفه وعدل لا تجور وصادق لا تكذب»[٦٩].

ويحدثنا Tagore في كتابه «بريق من البنغال» (Schimmer aus Bengalen) أنه قام، في إحدى المرات، بسفرة نهرية، وأنه، وبينما هو يمتع نفسه بالنظر إلى السماء وقد تلألأت بقمرها ونجومها وانعكس نورهما الفضي على سطح الماء الساكن، فإذا بسمكة كبيرة تثب من أعماق النهر إلى الأعلى تاركة وراءها سطح الماء يتكسر إلى آلاف الموجات التي تكاد تقول: «سلام منه جلت قدرته، سلام من كان الجمال جوهره». ومن عجائب الأمور أن ذا النون كان قد عاش، هو أيضا، تجربة مماثلة، وصفها بالأسلوب الذي تميز به: أسلوب القصيدة المنثورة، فهو يقول: «بينما أنا سائر على شاطئ نيل مصر إذا أنا بجارية عليها دباء شعث الكلال، وإذا القلب منها متعلق بحب الجبار وهي منقطعة في نيل مصر وهو يضطرب بأمواجه، فبينما هي كذلك، إذ نظرت إلى حوت ينساب بين الوجبتين فرمت بطرفها إلى السماء وبكت وأنشأت تقول: لك تفرد المتفردون في الخلوات ولعظيم رجاء ما عندك سبحت الحيتان في البحور الزاخرات ولجلال هيبتك تصافقت الأمواج في البحور المستفحلات ولمؤانستك استأنست بك الوحوش في الفلوات وبجودك وكرمك قصد إليك يا صاحب البر والمسامحات»[٧٠].

وكان، في مرة أخرى، واقفا على ساحل البحر يمتع ناظريه

---

(٦٩) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٤٢.

(٧٠) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٥٥ - ٣٥٤.





بمشاهدة السماء والماء، فلما جن الليل، ودون علم منه أن هناك من يراه ويسمعه، راح يناجي ربه هامسا:

«سبحان الله ما أعظم شأنكما، بل شأن خالقكما أعظم منكما ومن شأنكما»(٧١).

إننا نستدل من هذا كله أن نظرة الصوفي للعالم هي نظرة دينية بحتة، فقيمة أو حقارة العالم تتحدد أولا وأخيرا بالعلائق التي تربطنا بالله تعالى. فهذه العلائق هي التي تقرر خصوصية الازدواجية والتناقض في موقف المؤمن من العالم، إنه ذات التناقض الذي نجده في الأدبيات النصرانية أيضا. فالعالم خير وشر في وقت واحد - إنه، من ناحية، يشغلنا عن الله، ومن ناحية أخرى، إنه مال الله. ولقد وعى أحد المؤلفين الصوفيين هذا التناقض، فقال: «. . . وكما كان معدوما وجود نفسك في مكانين، فكذلك معدوم وجود قلبك في دارين، فإن كنت ذا قلبين فدونك، واجعل أحدهما للدنيا وأحدهما للآخرة، وإن كنت ذا قلب واحد فاجعله لأولى الدارين بالنعيم والمقام والبقاء والإنعام».

ويردف في نفس واحد قائلا:

«واعلموا أن ترك الدنيا هو الربح نفسه. . . وليس معنى الترك الخروج من المال والأهل والولد، ولكن معنى الترك العمل بطاعة الله وإيثار ما عند الله عليها مأخوذه ومتروكه. . . وأن طاعتك لله في شأنها تصلح ومعصيتك لله في أمرها يفسدها، فدع عنك لوم الدنيا واحفظ من نفسك وعملك ما فيه صلاحها فإن المطيع فيها محمود

---

(٧١) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٤٤.





عند الله إنما تلزمه التهمة وعيب الأخذ لها إذا خان الله فيها، لأن الدنيا مال الله والخلق عباد الله... فإذا وقع المال في أيدي الخائنين فهو سبب دمارهم... وإذا وقع في أيدي الأمناء كان سبب شرفهم وإخلاصهم، ولا معنى للمال، إنما كسب لهم الشرف عند الله فعلهم بالمال، أدوا أمانة الله في أموالهم فلحق بهم نفع المال. لا ذنب للمال، الذنب لك، الذنوب إنما تكتسب بالجوارح وليس للضيعة والحانوت جوارح،... وفعلك يوزن يوم القيامة لا مالك»(٧٢).

إني لا أشك في أن هذه الأفكار القيمة كانت ستنال أيضا إعجاب السامع لو كانت قد وردت في سياق موعظة نصرانية بشأن علاقة عبد القرش بالله تعالى.

كذلك يمنح الباعث الديني إمكانية النظر إلى أهمية الزهد من رؤية، هي، من الناحية الأخلاقية، أكثر عمقا، كما أنه يقي، في الوقت ذاته، من مغبة الإسراف في الزهد. ولقد عبر الداراني عن هذه الحقيقة خير تعبير في حديث له مع أحد مريديه، نقله هذا المريد نفسه، فقال: «وقلت لأبي سليمان: إني قد غبطت بني إسرائيل، قال: بأي شيء ويحك؟ قلت: بثمانمائة سنة أو بأربعمائة سنة حتى يصيروا كالشنان البالية، والحنايا، وكالأوتار، قال: ما ظننت إلا أنك قد جئت بشيء لا والله ما يريده الله منا أن تيبس جلودنا على عظامنا، ولا يريد منا إلا صدق النية فيما عنده، هذا إذا صدق في عشرة أيام نال ما نال ذاك في عمره»(٧٣).

---

(٧٢) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٦٦ - ٦٤.

(٧٣) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٣.





لقد كان شيوخ الصوفية العظام علماء نفسانيين خبروا النفس البشرية وعرفوا أن عداء مسرفا، غير عقلاني، غالبا ما يتحول إلى حب خفي مكتوم، ولهذا السبب فقد كانت تساورهم الريب والشكوك حينما كانوا يتحسسون عداء جامحا، مفرطا في المغالاة، للعالم الدنيوي عند البعض.

«ثمة جهلاء، حُمْقٌ، يمارسون الزهد رياء ويعتقدون أن تصنعهم الزهد سيكسبهم خير هذا العالم، إن هؤلاء هم الذين يعتقدون أن الزهد هو ذم الحياة الدنيا وارتداء الصوف والتحدث بالسوء عن الأغنياء ومدح الفقراء»(٧٤)(*) ولكي يتعرف المرء على القدر الذي أحرز في التغلب على احتقار الحياة الدنيا وما كان ينجم عنه من ميل للعزلة الفردية الصوفية، وفي حث المتصوف على ضرورة مشاركته للمؤمنين الصالحين مشاعرهم في كل ما يسعون لتحقيقه من خير وبر، سواء كان روحانيا أو دنيويا، نورد هنا مقطعا لدعاء من أدعية الجنيد(٧٥)، له، في نظرنا، إلى جانب أمور أخرى، أهمية متميزة وذلك لأنه يذكرنا، بطريقة ما، بما ندعو به نحن في كنائسنا عادة. إنه يبدأ بالتسبيح بحمد الله ومن ثم يدعو لنفسه هو، سائلا ربه أن يرشده إلى العمل الصالح، بعد ذلك يناجي ربه ويسأله الرحمة للمؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات، ويردف قائلا:

«. . . .وعم المؤمنين والمؤمنات جميعا برأفتك ورحمتك الذين

---

(٧٤) نوادر الأصول ص: ٦٤.

(*) لم نستطع العثور على النص الأصلي لهذا الاقتباس، ولذا فهو ترجمة للنص الذي أورده المؤلف - المترجم.

(٧٥) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٨٧ - ٢٨٦.





فارقوا الدنيا على توحيدك، كن لنا ولهم كالئا كافيا وأرحم جفوف أقلامهم ووقوف أعمالهم وما حل بهم من البلاء، والأحياء منهم تب على مسيئهم وأقبل توبتهم وتجاوز عن المسرف منهم وانصر مظلومهم واشف مريضهم وتب علينا وعليهم توبة نصوحا ترضاها فإنك الجواد بذلك المجيد به القادر عليه، وكن اللهم للمجاهدين منهم وليا وكالئا وكافيا وناصرا وأنصرهم على عدوهم نصرا عزيزا واجعل دائرة السوء على أعدائك وأعدائنا، أسفك اللهم دماءهم وأبح حريمهم وأجعلهم فيئا لإخواننا من المؤمنين، وأصلح الراعي والرعية وكل من وليته شيئا من أمور المسلمين صلاحا باقيا دائما، اللهم اصلح في أنفسهم وأصلحهم لمن وليتهم عليهم وهب لهم العطف والرأفة والرحمة وأدم في ذلك لنا فيهم ولهم في أنفسهم، اللهم اجمع لنا الكلمة وأحقن الدماء وأزل عنا الفتنة وأعذنا من البلاء كله ولا ترنا في أهل الإسلام سيفين مختلفين، ولا ترنا بينهم خلافا، اجمعهم على طاعتك وعلى ما يقرب إليك فإنك ولي ذلك وأهله، اللهم إنا نسألك أن تعزنا ولا تذلنا، وترفعنا ولا تضعنا وتكون لنا ولا تكن علينا وتجمع لنا سبيل الأمور كلها، أمور الدنيا التي هي بلاغ لنا إلى طاعتك ومعونة لنا على موافقتك. وأمور الآخرة التي فيها أعظم رغبتنا وعليها معولنا وإليها منقلبنا فإن ذلك لا يتم لنا إلا بك ولا يصلح لنا إلا بتوفيقك، اللهم وهب لنا هيبتك وإجلالك وتعظيمك وما وهبت لخاصيتك من صفوتك من حقيقة العلم والمعرفة بك، من علينا بما مننت به عليهم من آياتك وكراماتك واجعل ذلك دائما لنا يا من له ملكوت كل شيء وهو على كل شيء قدير. اللهم وهب لنا العافية الكاملة في الابشار وجميع الأحوال وفي جميع الإخوان





والذريات والقرابات وعم بذلك جميع المؤمنين والمؤمنات، أجر علينا من أحكامك أرضاها لك وأحبها إليك وأعونها على كل مقرب من قول وعمل يا سامع الأصوات ويا عالم الخفيات ويا جبار السموات صل على عبدك المصطفى محمد وعلى آل محمد أولا وآخرا ظاهرا وباطنا واسمع واستجب وافعل بنا ما أنت أهله يا أكرم الأكرمين ويا أرحم الراحمين».

إنني لن أكون مسرفا، إذا قلت إننا نجد هاهنا قاعدة أخلاقية نعرفها جيدا، أو على أقل تقدير، هي ليست غريبة عن سمعنا كليا، ولذا فيمكن للمرء أن يرى في دعاء الجنيد هذا شاهدا كلاسيكيا على مسيرة التطور الديني باتجاه هدف واحد مشترك.

# الفصل الرابع:

# الحياة الباطنية

كثيرا ما تنظم الكنائس ندوات وحلقات في إطار ما يمكن تسميته «بالعناية والرعاية للحياة العبادية»، رامية إلى تحفيز المرء على المشاركة فيما يقام من قداس، وإلى إعطائه دروسا في كيفية ترسيخ إيمانه بقراءات في الكتاب المقدس وبالمثابرة على الصلاة والتأمل، وكذلك تمكينه من الفنون التي تساعده على تذوق هذه الرياضات والتعود عليها كيما يظل مواظبا على أدائها في السنين القادمة أيضا. ولما كان النهوض بمتطلبات هذه الحياة الروحية يمكن أن يتعزز لو استرشد المرء بالقدوة الحسنة، لذا ينصح بالاعتكاف، من حين لآخر، في أماكن مخصصة «لأيام التفكر والتأمل» يشرف عليها عادة مشرف حنكته التجربة.

ونرى في هذا كله دليلا على أن العبادة الكنسية قد خطت خطوة مهمة على طريق التحول من ديانة عفوية إلى ديانة تسودها الشعائر والطقوس. فإذا كان النداء البسيط والدعوة الواحدة قد أصابا، في يوم من الأيام، هدفهما في تحقيق التيقظ (الديني - المترجم)، فإن المرء صار يتوافر الآن على نظام شامل وأسلوب متقن لهذه





الأغراض. وإذا كانت الديانة العفوية لا تعير أساليب العبادة سوى اهتماما ضئيلا، فما ذلك إلا لأنها ترى أن التجربة الدينية هي عطية من السماء، ترد على القلب مليئة بقوة باطنية وفاعلية قاهرة، فتستحوذ عليه بصورة جامحة لا سبيل له على ردها أو مقاومتها. ففي مثل هذه الحال لن يلعب جهدنا الذاتي، أي ما نفعله أو ما نعتزم فعله، سوى دور ضئيل. إن وجهة النظر هذه هي التي تفسر لنا لماذا يكاد المرء أن ينسى عندئذ حتى التفكير بهذا الجانب من الممارسة الدينية. إلا أن الأمر سيختلف طبعا، حينما لا تتحقق هذه الحال طواعية وبصورة عفوية، إذ سيتوجب عندئذ استدعاؤها واستدراجها بالرياضات وبالطرق المناسبة. وهذه الرياضات والطرق هي الملامح التي تميزت بها الديانة الصوفية. وطبعا ليس ثمة شك أن بإمكان المرء القول أيضا بأن الرياضة الروحية نفسها تميل لتحويل الإيمان إلى ديانة ذات طراز صوفي.

وليس من اليسير على المرء أن يتعلم فنون الرياضة الروحية. بمجهوده الذاتي، فهي أساليب لا تكتسب بالحفظ كما هو الأمر بشأن المعارف الأخرى، بل هي حال يحصل عليها المرء بالمشاهدة والمعايشة، وانطلاقا من هذا المنظور فقد توجب أن تبدأ المرحلة الأولى على طريق التصوف، سواء في الإسلام، أو في الديانات الأخرى، باختيار المريد لمرشد يأخذ بيده. وبالنظر لأهمية عملية الاختيار، لذا كان على المريد الحديث العهد- الذي يشعر بأنه قد اختير لسلوك «طريق الفقراء»، أن يجهد نفسه في التفتيش عن مرشد ذي منزلة مرموقة معترف بها، أي أن يختار مرشدا لا يعظ الآخرين بالكلام فحسب، بل بالعمل الصالح والقدوة الحسنة أيضا، مرشدا





تيسر رؤيته المجردة، بحد ذاتها على المريد النهوض بالرياضات الروحانية.

وتقضي التقاليد وآداب المجاملة أن على المرشد التمسك بالصمت وإظهار الرفض والتمنع عن قبول رعاية المريد، كما تقضي أن على المريد التضرع والورع والاجتهاد. كذلك فإنها تلزم الشيخ المرشد أن يبين أن قيامه بتدريس المريد ورعايته ينطوي على فتنة عظيمة لا تتفق مع تواضعه ولا تنسجم مع خشوعه. فعن معروف الكرخي ينقل أنه كان يرى أن على المرء أن يتورع كثيرا من تدريس المريدين والإشراف عليهم، مؤكدا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قد قال بشأن مثل هذه الصحبة بأنها «فتنة للمتبوع وذلة للتابع»[1].

كذلك ينطوي امتحان المرشد لمقاصد المريد ونواياه على منافع للمريد نفسه. ففي إحدى المرات حاول مريد شاب أن يكون تلميذا لأبي حفص النيسابوري، إلا أن هذا رفضه بصرامة فطرده ومنع عليه الحضور إلى مجلسه. بيد أن هذا السلوك الفض لم يثبط من عزم المريد، كما لم يدفعه لمكافأة الشيخ على سوء تصرفه أن يولي ظهره إليه ويذهب من غير رجعة، بل انصرف وهو يمشي إلى الخلف ووجهه مقابل الشيخ حتى غاب عنه احتراما وهيبة له. واعتقد هذا المريد أن يحفر لنفسه بئرا على باب الشيخ وينزل ويقعد فيه ولا يخرج منه إلا بإذنه، فلما رأى الشيخ منه ذلك قربه وقبله وصيره من خواصه وأصحابه المقربين إلى أن مات[2].

---

(١) أبو نعيم ج ٨ ص: ٣٦٥.

(٢) عوارف المعارف ج ٤ ص: ٩٢.





وفي مراحل التعلم على المبتدئ أن يتعلم، قبل كل شيء، أمرين: الطاعة والتواضع. فعلى ما يذكر قال الجنيد إلى الشبلي حين جاءه: «يا أبا بكر! إن في رأسك نخوة تجعلك تقول: أنا ابن حاجب حجاب الخليفة وأمير سامرا، ولن يأتي منك أمر ما لم تذهب إلى السوق وتسأل كل من ترى حتى تعرف قيمة نفسك، ففعل كذلك. وكانت سوقه تزداد كسادا كل يوم حتى وصل في نهاية العام إلى درجة أن طاف بالسوق كله فلم يعطه أي أحد شيئا، فرجع وأخبر الجنيد بذلك، فقال له: يا أبا بكر! اعرف الآن قيمة نفسك، أنك لا تساوي لدى الخلق شيئا، فلا تعلق قلبك بهم ولا تعتبرهم شيئا»[٣].

وإلى جانب هذا كان على المريد أن يتعلم انتظار الساعة التي يعتقد الشيخ أنها مناسبة لائتمانه على حقيقة الذات الإلهية، بصبر واحتمال. ويحدثنا أحدهم أنه سمع يوسف بن الحسين يقول: «بلغني أن ذا النون يعلم اسم الله الأعظم، فخرجت من مكة قاصدا إليه حتى وافيته في جيزة مصر، فأول ما بصر بي ورآني، وأنا طويل اللحية وفي يدي ركوة طويلة، متزر بمئزر وعلى كتفي مئزر، وفي رجلي ناموسة، فاستشنع منظري، فلما سلمت عليه، تراءى كأنه ازدراني، ولم أر منه تلك البشاشة، فقلت في نفسي: ما تدري مع من وقعت؟... فجلست ولم أبرح من عنده، فلما كان بعد يومين أو ثلاثة جاءه رجل من المتكلمين فناظره في شيء من الكلام، فاستظهر على ذي النون...، فاغتنمت ذلك وبركت بين يديهما واستلبت المتكلم إلي وناظرته حتى قطعته. ثم ناظرته بشيء لم يفهم كلامي... فتعجب ذو النون - وكان شيخا وأنا شاب - ... فقام

---

(٣) الهجويري ص: ٦٠٥.





من مكانه وجلس بين يدي وقال: اعذرني فإني لم أعرف محلك من العلم، وأنت آثر الناس عندي... فما زال بعد ذلك يجلني ويكرمني ويرفعني عن جميع أصحابه حتى بقيت على ذلك سنة فقلت له بعد ذلك: يا أستاذ أنا رجل غريب وقد اشتقت إلى أهلي وقد خدمتك سنة وقد وجب حقي عليك، وقيل لي إنك تعرف اسم الله الأعظم وقد جربتني وعرفت أني أهل لذلك، فإن كنت تعرفه فعلمني إياه ... فسكت ذو النون عني ولم يجبني بشيء وأوهمني أنه لعله يقول لي ويعلمني ثم سكت عني ستة أشهر فلما كان بعد ستة أشهر من يوم مسألتي إياه قال لي: يا أبا يعقوب أليس تعرف فلانا صديقنا بالفسطاط الذي يجيئنا؟ وسمى رجلا -، فقلت: بلى! ... فأخرج إلي من بيته طبقا فوقه مكبة مشدود بمنديل فقال لي: أوصل هذا إلى من سميت لك بالفسطاط... فأخذت الطبق... فإذا الطبق خفيف يدل على أن ليس في جوفه شيء، فلما بلغت الجسر الذي بين الفسطاط والجيزة قلت في نفسي: .... لأبصرن أي شيء فيه... فحللت المنديل ورفعت المكبة فإذا فارة قد قفزت من الطبق فمرت... فاغتظت وقلت إنما سخر بي ذو النون ولم يذهب وهمي إلى ما أراد في الوقت... فجئت إليه وأنا مغضب، فلما رآني تبسم وعرف القصة وقال: يا مجنون ائتمنتك في فأرة فخنتني، ائتمنك على اسم الله الأعظم. قم عني فارتحل ولا أراك بعد هذا»[٤].

إننا نأسف لعدم معرفتنا الشيء الكثير عن المجالس اليومية التي كانت تجمع شمل المرشد ومريديه في العصور الأولى. ولكن، ومع هذا، فعند التمعن بالمعلومات المتاحة، فإنهم يبدون لنا، في بعض

---

(٤) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٨٧ - ٣٨٦.





الأحيان، كما لو كانوا حلقة من الإخوان يعيشون، إلى حد ما، في تشاركية للمال والثروة. فحسب تقييمهم، ما كان من المناسب أن يتحدث السالك عن المال والثروة وأن يرى لنفسه ملكا يختص به[5] فعن إبراهيم بن أدهم يروى أنه كان يشترط على من يريد صحبته أن يعمل كل ما يطلب منه وأن يشارك الآخرين في كل ما يملك[6] وكان إبراهيم نفسه يعمل وينفق ما يحصل عليه من أجر على تلامذته الذين كان واجبهم يقتصر على الصيام وتأدية الرياضات الأخرى، وعندما كان الشيخ يعود إلى الدار فإن أول ما كان يقوم به هو إعداد الطعام لهم ومن ثم مواصلة أحاديثه الروحية معهم. ومن هذا نستدل على أن الشيخ نفسه كان يخضع لأحكام الحياة المشاعية العبادية أيضا.

وهيمن في هذه المدارس نظام صارم. فعندما هرب أبو حفص إلى العراق، جاءه الجنيد زائرا، فرأى تلامذة أبي حفص وقوفا على رأسه يأتمرون لأمره، لا يخطئ أحد منهم في شيء. فقال: «يا أبا حفص، أدبت أصحابك آداب الملوك»[7].

وكانت مدة التعلم تدوم عاما، وفي بعض الأحايين، كانت تدوم عدة أعوام، ولكن بالرغم من هذا فإن التبعية الروحية للمرشد كان تستمر العمر كله، ولقد حدث وأن أبى المريد السابق، الذي أتقن فنون «الطريقة»، تعليمها طالما كان الشيخ المرشد، الذي تعلم على يده، لا يزال على قيد الحياة.

وكان بعض الشيوخ الصوفيين يفترضون أن يُسبق الإرشاد

(٥) عوارف المعارف ج ٤ ص: ١٦٠.

(٦) عوارف المعارف ج ٤ ص: ١٦١ - ١٦٠.

(٧) عوارف المعارف ج ٣ ص: ١٠٠.





الروحي بدراسات في علم الكلام، وعلى وجه الخصوص، بدراسة السنة النبوية. غير أن الزاهدين السالفين ما كانوا يعيرون أهمية كبيرة لمعرفة علم الكلام في بادئ الأمر. فبريق العلم كان، بالنسبة لهم، من الأمور الدنيوية التي ينبغي على المرء الزهد فيها. «ولذلك حكي عن بشر أنه دفن سبعة عشر قمطرا من كتب الأحاديث التي سمعها. وكان لا يحدث، ويقول: أني اشتهي أن أحدث، لذلك لا أحدث. ولو اشتهيت أن لا أحدث لحدثت. ولذلك قال حدثنا: باب من أبواب الدنيا. وإذا قال الرجل: حدثنا، فإنما يقول: أوسعوا لي (وما هذا إلا خيلاء دنيوية)»(٨)(*).

وكانت النكاية بالعالم المتكبر تبعث الفرحة والسرور في نفوس المتعبدين. وحسب رأيهم يكون العالم متكبرا، دنيويا، مسيئا «إذا كثر بقباقبه وانتشرت كتبه وغضب أن يرد عليه شيء من قوله»(٩). وهكذا لم تتغير على مدى السنين صفات المتكبرين من العلماء.

وبالإضافة إلى هذا هناك اتهامان يوجهان لهؤلاء العلماء ذوي الإيمان الضعيف يتوجان رصيدهم من الذنوب. فهم، من ناحية يراكمون العلم ويأخذون بناصيته، إلا أنهم لا يطبقونه في حياتهم العملية، ومن ناحية أخرى، يبيعون العلم لقاء المال.

ويهاجم بشدة قراء القرآن المساكين، الذين يكسبون قوتهم بقراءاته، أو بعبارة أدق يكسبون قوتهم بتجويد مقاطع طويلة من

---

(٨) الغزالي ج ٢ ص: ٢١١.

(*) جملة «وما هذا إلا خيلاء دنيوية» الموجودة داخل القوس، لا ذكر لها في النص الأصلي - المترجم.

(٩) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١١٩.





كتاب الله في الحفلات العائلية وفي مآتم الدفن وفي مناسبات أخرى عديدة. فهؤلاء أناس يتاجرون بالدين ويقترفون بهذا الصنيع مهانة عظيمة. وبتعبير بسيط، لقد كان مصطلح «قارئ القرآن» يعني عند الصوفيين المتزمتين شتيمة. -لقد كانت نظرة الناس إليهم تشبه النظرة التي كان ينظر بها إلى القسس المأجورين الذين جعلوا من الدين صحنا يقتاتون منه. وهكذا هي الحياة، فإن كان هؤلاء الرجال واسعي الصدر ولا يأخذون الأمور بالصورة الحرفية، فعندئذ يقال «إن الشيطان يلعب بالقراء كما يلعب الصبيان بالجوز»، وإن كانوا زهادا متشددين، فعندئذ سيقال: ما هذا إلا رياء يراد به الحصول على جاه أكبر وثروة أعظم.

ولقد قال أحدهم: «الذباب على العذرة أحسن من قارئ على باب هؤلاء»[١٠]، ويقصد بهؤلاء: السلاطين.

وادعى آخر قراءة حد هؤلاء القراء لا يجوز أن تغر المرء لأنها «والله والله... شر من الغناء وضرب العود»[١١].

بيد أن موقف الصوفيين من علماء الكلام لم يكن، في واقع الحال، سلبيا بالصورة التي ترسمها لنا هذه الأقوال الغاضبة. فكل الذين ندرسهم هنا كانوا من أتباع السنة النبوية المتشددين.

وكان البعض منهم، كالجنيد والمحاسبي، قد نالوا معرفة واسعة وثقافة عالية بعلم الكلام، كما كان آخرون منهم، كذي النون ويحيى بن معاذ الرازي، يتوافرون على ثقافة أدبية لا بأس بها.

---

(١٠) الغزالي ج ٢ ص: ١٤١.
(١١) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٤٨.





إن المقصود بالنقد هو المعارف التي يراد بها التكسب، وبالتالي فليس هناك تناقض في أن يؤكد الصوفيون، فعلا، أن على المرء أن يبدأ طريقه في الحياة بدراسة السنة النبوية أولا ومن ثم بالنهوض بالرياضات العبادية. فقد كان الطريق الصائب والمستحسن هو أولا جمع المعرفة والتعمق بها ومن ثم تحويلها إلى فعل.

إذن للعلم منزلته. ولكن على الرغم من منزلة العلم الرفيعة، فإن السالك لا يأتي إلى مرشده لكي يتعلم عنه علما استمده، من قبل، من أفواه علماء السنة النبوية واغترفه من كتبهم، بل يأتيه لكي ينال منه معرفة، أي أنه يسعى للحصول على علم لا يتعلمه المرء بالحفظ عن ظهر الغيب، إنما بالمعايشة - أي بتعبير آخر، إنه لا يهدف للحصول على علم يحمله معه دون أن يتفاعل معه، كمثل الحمار يحمل أسفارا، إنما يرغب بالحصول على ما يصبح ملكا للنفس يقومها ويستقر في أعمق أعماقها.

وفي العديد من الأديان كثيرا ما يسمى المرء الذي اطلع على خفايا وأسرار الدين، بكل بساطة، «العارف»، إنه ذاك الذي يعلم أكثر مما يعلمه الناس العاديون، والذي يتوافر على معرفة لا يمكن الحصول عليها بالطرق المعتادة. وبهذا المعنى الموجز، والمعبر، لقب كاهن قبائل الغال وقس الأضحية (في عصور الشرك - المترجم) «Druide»، كما سمي العربي الذي يحصل على إلهامه من الجن بالشاعر. كذلك أطلق على أناشيد الرشيز Rischis(*)

---

(*) Rischis تسمية هندية تطلق على كهان وحكماء ما قبل التأريخ نسبت إليهم أناشيد الفيدا «Rigweda» - المترجم.





المقدسة، والبالغة العنف والقوة، بكل بساطة، veda، أي «معرفة».

والمثال الكلاسيكي للمعرفة أعلاه، هو، كما هو معلوم، الغنوصية التي سادت التصوف الهيلنستي والاتجاهات المسيحية التي تنتمي إليه. وإذا كان الصوفي المسلم كثيرا ما يسمى «بالعارف» وجماعة الصوفيين «بأهل المعرفة» فلا ريب في أن المرء سيغرى بالمطابقة بين هذا المصطلح الفني (Technischer Ausdruck) ومصطلحي «الغنوصية» و«الغنوصيين». ولقد حدث هذا فعلا في العديد من الحالات، وأنا شخصيا كثيرا ما قمت بهذه المطابقة، إلا أن هذا دون شك خطأ يؤدي إلى إعطاء فكرة غير صحيحة عما أراد التصوف تحقيقه فعلا.

فالغنوصية ليست معرفة تقليدية أو تجريبية ولا معرفة نظرية بالمفهوم المتعارف عليه. إنها حصيلة إضاءة باطنية أو إيحاء يكسبه المرء من خلال نوع من المشاهدة التي ليس بمستطاعه أن ينالها إلا بالمكاشفة الخفية، الغامضة(*). وبهذا فإن محتواها يختلف عن محتوى علوم الإيمان المتعارف عليها. فهي تفتح للمرء نافذة تتيح له فرصة الإطلاع على أصل العالم مثلا وعلى تدرج القوى الإلهية وعلى ما خفي من جوهر الإنسان.

إن الصوفية أيضا تتوافر على معرفة ميتافيزيقية ينالها المرء من

---

(*) استخدم المؤلف هنا عبارة Mystische Einweihung والتي تعني إذا ما ترجمناها حرفيا «المكاشفة الصوفية»، إلا أن هذا ليس هو ما قصده المؤلف. فمصطلح Mystisch لا يستخدم لمعنى صوفي فحسب، بل كإشارة لكل ما هو غامض وخفي أيضا -المترجم.





خلال إضاءة إلهية مباشرة، فيحدثنا ذو النون مثلا قائلا: «رأيت رجلا في برية، يمشي حافيا، وهو يقول: المحب مجروح الفؤاد لا راحة له، قد زحزحت الجرحة الدواء، وأزعج الدواء الداء. فاجتمعا والقلب بينهما بحول يرتكض. فسلمت عليه، فقال لي: وعليك السلام يا ذا النون. قلت: عرفتني قبل هذا؟ قال: لا، قلت فمن أين لك هذه الفراسة؟ فقال: ممن يملكها. ليست مني، هو الذي نور قلبي بالفراسة حتى عرفني إياك من غير معرفة سبقت لي»(١٢).

لكن هذه المعرفة ليست معرفة بالله. إنها، وبلا شك معرفة ذات طابع خاص، إنها كرامة أنعم الله ذاته بها، وبالتالي فيه لا تحتوي، في واقع الحال، على غير تجربة اعتقادية عادية، إنها معرفة ذات لون آخر وطاقة وضاءة جديدة، وقوة باطنية خلاقة، ومن هنا فإن الفرق (بين المعرفة الغنوصية والمعرفة الصوفية- المترجم) يكاد يكون كالفرق بين الحقيقة التي تعلمها المرء فقط، أي التي استقاها من منابع أخرى، والحقيقة التي عاشها فعلا، إنه الفرق بين الإيمان الميت والإيمان الحي. وحسب رأي الداراني فإن الذي نال المعارف، هو الذي سيحظى بالقدم طبعا مقارنة بالآخرين وذلك لأن «الله تعالى يفتح للعارف على فراشه مالا يفتح له وهو قائم يصلي»(١٣).

لا شك في أن من يقرأ هذه العبارة سيميل، هنا أيضا، للتفكير

---

(١٢) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٦٤. ولذا بالإمكان تأويل كلمة معرفة إلى الهام راجع بذلك:

Massignon: Texts Hallag.

(١٣) لواقح ج ١ ص: ٦٨.





بغنوصية ميتافيزيقية يُفضى بها بصورة غامضة، خفية. إلا أن المرء سيجد، إذا ما أمعن النظر في وصف الداراني للإنسان الذي توافر على المعرفة الإلهية، ملامح لا تنسجم كليا مع جوهر الغنوصية: فحسب رأيه، فإن المعارف «لو عمل إذا عرف كما يعمل قبل أن يعرف لمشى على الهوى، والعارف إذا صلى ركعتين لم ينصرف عنهما حتى يجد طعمهما»(١٤).

فمعنى هذا هو أن الغبطة، أو الروحانية العالية، هي التي ستطبع أعماله العبادية. إنه لم يعد بحاجة لأن يؤديها اضطرارا واستجابة لضغط الواجب، بل بحرية النفس. فشخصيته أصبحت محاطة بجو آخر، إنها أصبحت تسبح بأنفاس عطرة ونفحة علوية. ولذا قيل:

«الزاهد يسعطك الخل والخردل والعارف يشمك المسك والعنبر»(١٥).

وبنفس واحد يستطرد القائل فيقول(*):

«أهل المعرفة دعاؤهم غير دعاء الناس، وهمتهم غير همة الناس»(١٦).

والطريق الذي يقود إلى هذه المعرفة الأكثر سموا هو في الحقيقة نفس الطريق الذي يؤدي إلى الإيمان الحق والحب الإلهي المخلص. فعلى ما ينقل فقد سأل أحدهم أبا سليمان الداراني: «يا

---

(١٤) أبو نعيم ج ٩ ص: ١٦٨.

(١٥) كفاية المعتقد ص: ١٤٢.

(*) هذه العبارة غير دقيقة. فالهامش ١٥ ينسب إلى يحيى بن معاذ، في حين ينسب الهامش ١٦ إلى أبي سليمان الداراني - المترجم.

(١٦) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٥٦.





أبا سليمان: بأي شيء تنال معرفته؟ قال: بطاعته. قال: فبأي شيء تنال طاعته؟ قال: به»[١٧]. والمعرفة الإلهية لا تقوم على علم للكلام متطور ومتقدم، فحسب ما يرى ذو النون، فإن «العارف، كل يوم أخشع، لأنه - كل ساعة- أقرب»[١٨].

واستنادا لهذا فإن كل الأحاديث المسهبة عن تجارب استثنائية مدعاة لإثارة الريبة والشكوك. فإذا كان المرء عارفا بالله، فمن الأولى به آنئذ أن يكون عارفا خائفا، لا عارفا واصفا له (جل شأنه)[١٩].

ومعرفة الله لا تترتب عليها الغبطة والسعادة فحسب، بل والمسؤولية التي لا مثيل لها أيضا. إن «العارف لا يدوم على حزن ولا يدوم على سرور... مثل العارف في هذه الدار مثل رجل توج بتاج الكرامة وأجلس على سرير في بيته قد علق فوق رأسه سيفا بشعرة وأرسل على بابه سبعين ضاربين فيشرب على الهلاك ساعة بعد ساعة. فأنى له السرور وأنى له الحزن»[٢٠].

أما وأن المعرفة الإلهية لا تنطوي على محتوى جديد، ولا تعني غير مودة ومحبة شخصية أكثر عمقا، أي لا تعني سوى معايشة الله، فهو ما أكده الجنيد نفسه ولكن بلغة هي إلى علم الكلام أقرب، حينما قال: «... المعرفة من الخاصة والعامة هي معرفة واحدة، لأن المعروف بها واحد، ولكن لها أول وأعلى، فالخاصة في

---

(١٧) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٧٢.

(١٨) السلمي ص: ٢٦.

(١٩) لواقح ج ١ ص: ٦١.

(٢٠) لواقح ج ١ ص: ٦١.





أعلاها، وإن كان لا يبلغ منها غاية ولا نهاية، إذ لا غاية للمعروف عند العارفين، وكيف تحيط المعرفة بمن لا تلحقه الفكرة، ولا تحيط به العقول، ولا تتوهمه الأذهان، ولا تكيفه الرؤية ؟... والعامة من المؤمنين في أولها ولها شواهد ودلائل من العارفين على أعلاها، وعلى أدناها. فالشاهد على أدناها الإقرار بتوحيد الله، وخلع الأنداد من دونه والتصديق به وبكتابه وفرضه فيه ونهيه. والشاهد على أعلاها القيام فيه بحقه واتقاؤه في كل وقت، وإيثاره في جميع خلقه واتباع معالي الأخلاق واجتناب ما لا يقرب منه. فالمعرفة التي فضلت الخاصة على العامة هي عظيم المعرفة في قلوبهم بعظيم القدرة والإجلال، والقدرة النافذة والعلم المحيط، والجود والكرم والآلاء، فعظم في قلوبهم قدره، وقدر جلالته وهيبته، ونفاذ قدرته، وأليم عذابه وشدة بطشه وجزيل ثوابه وكرمه وجوده بجنته وتحننه، وكثرة أياديه ونعمه وإحسانه، ورأفته ورحمته»[٢١].

إن من ليس لديه إحساس بالاختلافات الدقيقة بشأن المعاني الدينية هو وحده الذي لا يلاحظ فورا أننا هنا إزاء روح تختلف كليا وأن عالما آخر يواجهنا هنا ليست لهما علاقة بالغنوصية البتة. فالخشوع والضمير الحي، المرهف الإحساس والجدية الخلقية (التي تميز الصوفي المسلم - المترجم) تتناقض كلها مع الرضا عن الذات والثقة العالية بالنفس اللتين يتصف بهما الغنوصي -وتتناقض كذلك مع فرحه الساذج بالنظريات الوهمية التي لا يمكن لأحد أخذها مأخذ الجد. وإذا أصر المرء على مقارنة المعرفة الصوفية بالله بمعرفة

---

(٢١) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٥٩ - ٢٥٧.





أخرى، فمن الأولى به والحالة هذه مقارنتها بالمعرفة التي وصفها إنجيل يوحنا حيث نجد هناك: «الحياة الأبدية هي أن يعرفوك أنت الإله الحق وحدك».

(وعلى ما ينقل، فقد قال محمد بن الفضل - المترجم):

«العجب ممن يقطع الأودية والمفاوز والقفار ليصل إلى بيته وحرمه، لأن فيه آثار أنبيائه، كيف لا يقطع نفسه وهواه حتى يصل إلى قلبه، فإن فيه آثار مولاه»(٢٢).

وسمع سعدون(*) في مقبرة في يوم اشتدت حرارته يناجي ربه ويقول:

يا طالب العلم هاهنا وهنا

ومعدان العلم في جنبيكا(٢٣).

ومعنى هذا أن الصوفي يفتش عن آثار الله في القلب، في عالم التجربة الباطنية، إنه يأمل أن يجد هنا سر المعرفة. إلا أن النظر في داخل المعايشة الباطنية لا يعنى أن المرء يواجه عالما ساكنا، ثابتا، وبالتالي محسوسا. ولعلماء النفس الحديثين آراء متشعبة بشأن هذه السجية الآنية للحياة النفسية وبشأن تدفق الوعي، هذا التدفق الذي ينساب باستمرار وليس بالمستطاع تجميده، أبدا، كوضع نفسي في وظيفة معينة. وبكلمات تكاد تكون نفس الكلمات أعلاه، ولكن بمعنى آخر، وصف الصوفيون الحياة الباطنية على أنها حركة أبدية:

---

(٢٢) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٣٣.

(*) هو سعدون المجنون، أحد صوفية بغداد، صام، على ما يقال، ستين سنة حتى خف عقله فسماه الناس مجنونا - المترجم.

(٢٣) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٧١.





«الأحوال كالبروق، فإن بقيت فحديث نفس»[٢٤]. إن الأمر على ذلك فعلا، وهو يجب أن يكون على ذلك، فالحياة الباطنية لا يمكن أن تكون، إذا ما عاشها المرء حقا وحقيقا، إلا تقدما دائما نحو الأمام.

«من كان يومه مثل أمسه فهو في نقصان. . . كان أمس في شيء ينوي الزيادة، فلما أصبح اليوم إلى تلك الزيادة فلم ينو الزيادة، فترت نيته فليس يثبت على هذه الحال»[*].

من ناحية أخرى تتسبب السجية الآنية لهذه المعايشة في أن لا يكون بمستطاع المتعبد أبدا وصف الحال الروحية التي هو عليها (في لحظة الحدث - المترجم). إنه لا يستطيع وصف درجة هو فيها حتى يدعها أو يجتاز كل مراحلها[٢٥]. أما ركود الحياة الباطنية فإنه دليل على اطمئنان النفس وبالتالي فإنه موت روحي: «الصادق يتقلب في اليوم أربعين مرة والمرائي على حالة واحدة أربعين سنة»[٢٦].

وهكذا فإن الحياة الباطنية في حركة دائمة. غير أنها ليست كحركة النافورة التي ترتفع مياهها وتنخفض بتناوب دائم. فمياه النافورة ترتقي دائما من نفس المكان وتتساقط على نفس المساحة ثانية. أما الحياة الباطنية فإنها أكثر شبها بالرافد الذي ينساب باستمرار باتجاه هدفه.

فمن خصائص كل صوفية حقة أن تكون المعايشات المتغيرة سلسلة، أن تكون طريقا يمتد نحو الأعلى، أي بتعبير آخر، أن تكون

---

(٢٤) الهجويري ص: ٤١٠.

(*) هذا القول لأبي سليمان الداراني - المترجم.

(٢٥) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٥٦.

(٢٦) العروسي ج ١ ص: ١٤٠.





درجات صوفية (Scala mystia). وفي إطار التصوف (الإسلامي - المترجم) أيضا يرى المتعبد في المعايشات المتغيرة بصورة خاطفة، «الأحوال»، دائما مراحل جديدة لمقام معين على الدرب (الصوفي - المترجم). وهذه المراتب الروحية هي، في المقام الأول، المادة التي تناولتها الأحاديث التي كانت تدور بين السالكين وشيوخهم في إطار حياتهم المشتركة.

وفي هذه المناقشات غالبا ما كان يحدث أن يتدخل أخ سائح يتوافر على تجربة ناضجة أو يجري الاستشهاد بنصوص لصوفيين معترف بهم كمرجع ثقة مسموع الكلمة. فيسأل مثلا أحد السالكين عن المرتبة المسماة «التوكل على الله» فعندئذ يشرح الشيخ معناها وكيف تحرز هذه المرتبة وابتداء من أين وما يأتي بعدها. ويجري بحث المراتب الروحية في الزوايا والرباطات الصوفية باهتمام ومشاركة شخصية أكبر مما تسمح به عادة مجالس القصور حيث تقرر مكانة الفرد ومرتبته الاجتماعية دوره ومجال مشاركته في النقاش.

والتقدم نحو الأمام، على درب التصوف، لا يجوز أن يفهم دائما بالمعنى الزمني، بل بالمعنى الموضوعي - المصطلحي أيضا. ولقد أكد الجنيد مرة على مبدأ عقلاني جدا، إذ قال، حينما سئل عمن يستحق أن يوصف بالحكمة.

«من إذا قال بلغ المدى والغاية فيما يتعرض لنعته بقليل القول، ويسير الإشارة، ومن لا يتعذر عليه من ذلك شيء مما يريد، لأن ذلك عنده حاضر عتيد»[٢٧].

---

(٢٧) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٦٢ - ٢٦١.





لكن الشيوخ المطلعين على أسرار وخفايا التصوف نادرا ما كانوا يبذلون الجهد الكافي لاتباع هذه القاعدة. فتعاريفهم للمراحل والأحوال الروحية كانت على العكس، إنها تميزت بإسهاب عريض وانغماس في كلمات براقة، الأمر الذي يثقل كاهل الدارس للأدب الصوفي بصورة كبيرة، لا سيما إذا لم يتوافر هذا الدارس على اطلاع كاف بخفايا فكرهم.

ولكن ولكي نكون منصفين حقا لابد من الاعتراف بأن مؤسسي التصوف الإسلامي الأوائل كثيرا ما تملكوا ناصية فن التعبير عن فكرة عميقة بكلمات موجزة. فهم كانوا يريدون لعباراتهم أن تكون مكثفة وذات صيغة أشبه ما تكون بالتعريف الذي نجده في الكتب العلمية، بتارة، صارمة كأنها حد سنان. ولكن، بالمقابل، فقد ظل تفهم المحتوى الحقيقي لعباراتهم هذه أمرا ليس يسيرا دائما.

وإني لا أجرأ على استنفاد صبر القارئ بعرض مستفيض عن المحاولات الصوفية لتخليص المعايشة الباطنية وتصنيفها. لذا فإني سأكتفي بذكر بعض المحاولات التي توجز، في ترتيب متصل، المراحل الروحية التي على المريد أن يمر بها. فذو النون، مثلا، يذكر المراحل التالية: الإيمان بالله - مخافته - هيبة الله - طاعته - الرجاء - المحبة - الشوق - الأنس بالله(٢٨).

لكنه في مرة أخرى يقول أن أرقى المراحل هي المراحل التالية: التحير - الافتقار الروحي- الاتحاد بالله(*)، ومن «ثم انتهى

---

(٢٨) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٦٠ - ٣٥٩.

(*) إن ما ورد عند ذي النون هو حرفيا: الاتصال إلا أن المؤلف ترجم هذا المصطلح إلى Vereinigung والذي يعني حرفيا: اتحاد - المترجم.





عقل العقلاء إلى الحيرة»[٢٩]. أما يحيى بن معاذ فإنه يؤكد على أن «الدرجات التي يسعى إليها أبناء الآخرة سبع: التوبة، ثم الزهد، ثم الرضا، ثم الخوف، ثم الشوق، ثم المحبة، ثم المعرفة»[٣٠].

ونجد عند سهل بن عبد الله التستري مراتب أكثر تفصيلا ينبغي بالعبد أن يمر بها، فهو يعدد: الاستجابة - الإنابة- التوبة- يستغفر الله- التنقل إلى الانفراد - الثبات- البيان- الفكر- المعرفة - المناجاة- المصافاة- الموالاة، «ثم ينظر الله إليه فيرفعه إلى العرش فيكون مقامه مقام حملة العرش»[٣١].

إن المرء يلاحظ بيسر بأن السلاسل أعلاه تنطوي على اختلافات ملفتة للنظر بصورة بينة جدا. وفي الواقع لا تعرف الصوفية تنظيما واضحا ومنطقيا للأحوال الصوفية كتلك التي عرفها التصوف النصراني، عند تريزا اليسوعية (Theresa de Yesus) مثلا، أو عند خوان ده لاكروس (Juan de la Cruz)، وهي أيضا أقل مقدرة من البوذيين على إعطاء توجيه أمعن الفكر فيه ومقنع سيكولوجيا حول الطريق الباطني للخلاص. وسبب هذا يكمن، بلا شك، في هيمنة الفكرة الإلهية وسيطرتها على كل شيء في الإسلام. فإرادة الله وفاعليته يسرى مفعولهما في كل مجال، ولذا فلم تعد هذه المراحل خطوات على المرء أن يستعد لها بإتقان وعناية وبأسلوب منظم ومنهجي لكي يرتقي سلمها، بل أضحت في المقام الأول تجارب يمن الله تعالى بها على المرء بحرية غير مستكشفة عطية منه إليه

(٢٩) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٧٤.
(٣٠) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٦٤.
(٣١) الغزالي ج ٤ ص: ٤٣.





ورحمة منه به. وبالتالي لا تصف هذه المراحل درجات في التصوف (Scala Mystica) بقدر ما هي مراتب في الرحمة الإلهية.

إن هذا هو العامل الداخلي الفعلي الذي يفسر لنا سبب عدم توافر الصوفيين (المسلمين - المترجم) في تجاربهم الباطنية على نفس مشاعر الغبطة والاستقلالية التي يتوافر عليها الصوفيون الآخرون. فالله عندهم هو الأول وهو الآخر. فكل شيء يتوقف على مشيئته وإرادته، ولذا كان على المرء أن يحترس من أن لا تزدحم التجربة التي يعيشها هو نفسه بينه وبين الله. ولقد عبر أبو يزيد (البسطامي) عن هذا حينما قال: «غبت عن الله ثلاثين سنة وكانت غيبتي عنه ذكري إياه»[٣٢].

(وقال يحيى بن معاذ - المترجم).

«... التائب محجوب بتوبته، والزاهد محجوب بزهده والمشتاق محجوب بحاله والواصل لا يحجبه عن الحق شيء»[٣٣][*].

ومعنى هذا أن علينا الحذر من أن تصبح تجاربنا الروحانية مدعاة لأملنا -بدلا من الله وحده. ويحذرنا ذو النون من هذا إذ يقول: «ليكن اعتمادك على الله عز وجل في الحال لا على الحال مع الله»[٣٤]. وفي الواقع تكاد هذه العبارة أن تكون قولا لبعض الصوفيين النصارى أيضا.

---

(٣٢) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٥.

(٣٣) عوارف المعارف ج ٤ ص: ٣٦٩.

(*) هنا أيضا ترجم المؤلف كلمة الواصل إلى Vereinigung: اتحاد - المترجم.

(٣٤) ابن الجوزي ج ٤ ص: ٣١٧.





وثمة خصوصية أخرى ترتبط بهيمنة الفاعلية الإلهية تميز بها الصوفيون الأوائل: إنها الدور الضئيل الأهمية نسبيا الذي تلعبه القواعد والمجاهدات في استجلاب الأحوال الصوفية بأسلوب منهجي. ولكن ومهما كان الشأن فقد هدفت، كما سبق أن ذكرت، بعض الممارسات الزهدية، وعلى وجه الخصوص، الصيام، لتحقيق، إلى جانب أمور أخرى، هذا الغرض أيضا.

ولقد كانت الصلاة هي الأخرى أيضا وبكل تأكيد وسيلة ذات فاعلية مؤثرة بهذا الشأن. فكثيرا ما روي عن أحد الصوفيين أنه كان، وهو يصلي ويتعبد ليلا، يغرق في فيض من الدموع من شدة تمكن الصلاة وحلاوتها من قلبه.

وفي القرآن (الكريم)، أي في عصر مبكر، جرى الحديث عن الذكر كممارسة روحانية، هذه الرياضة الروحانية التي استقرت في أذهان المراقبين الغربيين في العصور التالية المتأخرة كواحدة من أكثر الملامح تعبيرا عن حركة الدراويش وما رافقها من تأليه لأشخاصهم. والذكر عبارة عن تكرار مستمر ودائم لاسم الله أو لصيغ قصيرة تمجد الله وتسبح بحمده. وتستخدم المسبحة في الصلاة والذكر معا كوسيلة مساعدة. ورئي الشيخ الجنيد في إحدى المرات وبيده مسبحة، الأمر الذي أثار فضول الآخرين ودعاهم لسؤاله: «أنت مع شرفك تأخذ بيدك مسبحة؟ فقال: طريق به وصلت إلى ربي لا أفارقه»[٣٥] وفي حلقات الذكر كثيرا ما كانت تنفجر حالة الوجد وتتحول إلى عويل جامح، ثائر، وصراخ منفعل خارج عن الإرادة.

---

(٣٥) القشيري ص: ٢١.





وكان للجنيد تلميذ اعتاد على مشاركة الآخرين صراخهم في حلقات الذكر، الأمر الذي ما كان يروق للجنيد، هذا الشيخ الذي اشتهر بالرزانة وضبط النفس، فقال له يوما: «إن فعلت ذلك مرة أخرى (فلن) تصحبني»، فكان بعد ذلك يجاهد نفسه محاولا ضبطها، فيقطر من كل شعرة منه قطرة ماء ولا يزعق. وروي عنه أنه اختنق يوما لشدة ضبطه لنفسه «فشهق شهقة، فانشق قلبه وتلفت نفسه»(٣٦).

والأمر الذي يجلب الانتباه هو أن التفكر لا يلعب، على ما يبدو، إلا دورا ضئيل الأهمية جدا. فإذا نقلت روايات بشأنه، فغالبا ما تنسب هذه الروايات إلى الزهاد الأوائل، وهو أمر ذو مغزى، على ما نرى. فعن الحسن البصري ينقل أنه قال: «تفكر ساعة خير من قيام ليلة»(٣٧). وعند ذكر الصوفيين الذين كانوا يمارسون التفكر يرد اسم إبراهيم بن أدهم على وجه الخصوص فقد سئل أحد تلامذته، عما إذا كان إبراهيم كثير الصلاة، فأجاب: «لا ولكنه صاحب تفكر، يجلس ليلة يتفكر»(٣٨). وكان داود الطائي على سطح الدار في ليلة قمراء، فراح يتفكر في «ملكوت السموات والأرض» مستغرقا ناسيا نفسه، حتى وقع في دار جار له(٣٩)، ومعروف الكرخي أيضا كان واحدا من أولئك الذين مارسوا التفكر بهمة وجدية.

ويحدثنا عنه أحد تلامذته فيقول:

---

(٣٦) الغزالي ج ٢ ص: ٢٦٦.

(٣٧) أبو نعيم ج ٦ ص: ٢٧١ وأبو الدرداء: ال لواقح ج ١ ص: ٢١.

(٣٨) أبو نعيم ج ٨ ص: ١٧.

(٣٩) الغزالي ج ٤ ص: ٣٦٣.





«ربما كنا مع أبي محفوظ في المجلس وهو قاعد يتفكر ثم يفزع ويقول: أعوذ بالله... وكنا نجالسه وليس فيه فضل من التفكر»(٤٠).

وكمواضيع للتأمل تذكر في هذا السياق: معجزة الخلق وعجائبه، أعمالنا الصالحة والطالحة، عظمة الإله ونعمه. ومن تعليمات الغزالي نحصل على صورة تقريبية للتفكر الصوفي. فاستنادا لما يذكره فإن التفكر هو، وقبل كل شيء، عمل ذهني، عقلي. فإذا كان الذكر هو مجرد «تكرار المعارف على القلب لترسخ» فإن التفكر هو حديث مع النفس ومناقشة لها: إن «معنى التفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة... ليست حاصلة»(٤١).

إنني لم أستطع العثور على وصف مشابه أو إرشاد مقارب حول التفكر عند المؤسسين الأوائل للتصوف. وحسبما اعتقد، يكمن سبب ذلك في أن ممارسة التفكر كانت على صلة وثيقة بقراءة القرآن (الكريم)، وعلى وجه الخصوص، أثناء الصلاة في الليل، ويؤكد ما أذهب إليه ما قيل من أن «رأس العبادة التفكر والصمت إلا من ذكر الله»(٤٢).

ومما تجدر ملاحظته هو أن قراءة القرآن ضرورة لا بد منها سواء عند تأدية صلاة الفرض أم خلال تأدية صلاة النوافل. ونحن كثيرا ما نسمع أن أحد الصوفيين لبث واقفا أثناء قراءته الليلية للقرآن

---

(٤٠) أبو نعيم ج ٨ ص: ٣٦٥.
(٤١) الغزالي ج ٤ ص: ٣٦٣.
(٤٢) أبو نعيم ج ٨ ص: ١٧.





(الكريم) ساعات طوالا عند آية واحدة من آيات القرآن (الكريم) مستغرقا بأعماق فكره وقد امتلكته حلاوة آياته وهزت مشاعره. فالداراني قضى ليلة بطولها ممعنا فكره في خمس آيات، «ولولا أني بعد أدع الفكر فيها ما جزتها أبدا. وربما جاءت الآية من القرآن تطير بالعقل»[٤٣].

ومن الرياضات الروحانية التي تميزت بها الصوفية على وجه الخصوص سعيهم لاستجلاب الفناء التعبدي عن طريق الغناء، والمصحوب بالموسيقى في بعض الأحيان، أو عن طريق الإنشاد أو الترتيل (Rezitation) ،وكما هو معروف فإن الاختلاف بين الغناء والقراءة المنبرية ليس أمرا كبيرا في الشرق. فكما ينقل لنا الرواة فقد كانت هناك مغنيات توافرن على أصوات رخيمة استطعن ابتداء من القرن الثاني الهجري، أي منذ وقت مبكر نسبيا، ترتيل القرآن (الكريم) بأسلوب يأخذ بلب السامع. فعلى ما ينقل فقد «كان لعون بن عبد الله جارية يقال لها بشرة، وكانت تقرأ القرآن بألحان. فقال لها يوما: يا بشرة وأقرئي على إخواني، فكانت تقرأ بصوت فيه ترجيع حزين، فلقيتهم يلقون العمائم عن رؤوسهم ويبكون. فقال لها يوما: يا بشرة قد أعطيت بك ألف دينار لحسن صوتك، اذهبي فلا يملكك عليّ أحد فأنت حرة لوجه الله»[٤٤].

ومَن الجدير بالملاحظة حب القوم للنغمة الحزينة والنبرة المبكية وتفضيلهم لهما. فمسعر بن كدام (توفى عام ١٥٥هـ =

---

(٤٣) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٢.
(٤٤) أبو نعيم ج ٤ ص: ٢٦٤.





٧٣٣م) مثلا تمنى، عندما أراد الإصغاء إلى ترتيل لبعض آيات القرآن، أن يسمعه بصوت نائحة حزينة[٤٥]. ولقد درج علماء الحيوان العرب على تشبيه شدو الحمام بصوت امرأة قارئة للقرآن[٤٦]. إن النغمة العميقة المعنى، المتراخية، التي تنساب ذبذباتها بخطى متثاقلة ونبرة منتحبة شجية، كالتي كثيرا ما نسمعها أيام الآحاد من المذياع عند إلقاء بعض القصائد الشعرية، تنسجم بالتأكيد مع المثل الذي ينشده الشرقيون.

بيد أن الغناء الروحاني أو الإنشاد كان تطورا جديدا وبالتالي فقد كان لزاما أن يقع موقعا غريبا عند التقليديين المحافظين. ولا ريب في أن الداراني قد قصد أمسيات الغناء هذه حينما قال لأحدهم: «ما شككت فيه من شيء، فلا تشكن أن اجتماعكم بالليل بدعة»[٤٧] وفي الواقع ليس عسيرا على المرء تفهم ريبه. فعلى ما يبدو فقد درج الصوفيون أيضا على تفضيل المغنيات في حفلاتهم الروحانية، تماما كما كان يفعل باقي القوم في مجالس سمرهم الدنيوية. وإلى هذا كله فقد كانت مادة الغناء الروحاني، وفي أغلبيتها على ما يظهر، قصائد حب دنيوي، تخيل بها القوم مواضيع روحانية شأنهم في ذلك شأن ما فعله الصوفيون النصارى مع قصائد العرس المذكورة في نشيد الأناشيد. ومن هنا فلا عجب أن يستنكر الحسن البصري هذا التذوق الروحاني المريب. ولم يختلف إبراهيم بن أدهم في هذا، فهو الآخر

---

(٤٥) أبو نعيم ج ٧ ص: ٢١٨.

(٤٦) حياة الحيوان ج ٢ ص: ٨٧.

(٤٧) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٣.





كان يرى بأن «الغناء يربي الرياء في القلب»(*).

ومهما كان الأمر فقد ترسخ الغناء الروحاني في حلقات القوم وغدا منذ القرن العاشر جزء من حياة التعبد الصوفية. ويعطينا الاقتباس التالي صورة عن الحياة التي سادت في مثل هذه الحلقات، إذ «روي أن ذا النون المصري رحمه الله دخل بغداد فاجتمع إليه قوم من الصوفية ومعهم قوال، فاستأذنوه في أن يقول لهم شيئا فأذن لهم في ذلك، فأنشأ يقول:

صغير هواك عذبني
فكيف به إذا احتنكا
وأنت جمعت في قلبي
هوىً قد كان مشتركا
أما ترثي لمكتئب
إذا ضحك الخلي بكى

فقام ذو النون وسقط على وجهه...»(٤٨).

كما سمع بجوارٍ مغنيات ينشدن قصائد روحانية مشابهة تفيض حبا وشوقا، فما كان منه إلا أن شعر بنفسه وقد أنزل في مخدع عروس من عرائس السماء العلوية، اللواتي جاء ذكرهن في القرآن، فاعتقد، وهو في نشوته وغلبة الحال عليه، أنه يسمع صوت عذارى الجنة الحنون، فراح يقول:

---

(*) لم نستطع العثور على النص الأصلي لهذا الاقتباس، ولذا فهو ترجمة للنص الذي أورده المؤلف - المترجم.

(٤٨) الغزالي ج ٢ ص: ٢٥٩.





«مزامير أنس في مقاصير قدس بألحان توحيد في رياض تمجيد، بمطربات الغواني في تلك المعاني المؤدية بأهلها إلى النعيم الدائم في مقعد صدق عند مليك مقتدر»[٤٩].

والشرقي حينما يسمع صوتا حنونا شجيا ولحنا عذبا تثار مشاعره وتنفجر أحاسيسه، فيتواجد ويفقد لبه وسيطرته على نفسه وتعتريه مشاعر جامحة نادرا ما نستطيع نحن، بمزاجنا الأكثر هدوءا وبرودة، تصور قوتها وعمقها لديه. فعلى ما ينقل، فقد «. . . قال رجل لأبي حفص: إن فلانا من أصحابك، يدور حول السماع، فإذا سمع هاج وبكى، ومزق ثيابه، فقال أبو حفص: أيش يعمل الغريق (في الأصل: الفريق) يتعلق بكل شيء يظن نجاته فيه»[٥٠].

هكذا الصوفي، إنه يغرق في بحر الحب والوجد عند سماعه للغناء، وحتى الجنيد نفسه، هذا الشيخ الذي اشتهر بصرامته ورزانته، لم يستطع حرمان نفسه من تذوق هذه اللذة الروحانية، لكنه ضبط نفسه وسيطر على مشاعره ولم يبد عليه الانفعال والتواجد، فظل صامتا، ساكنا، وإن كان قد طوى في فؤاده بركانا يضطرم في حناياه. فأثار مظهره الخارجي دهشة أحد الحاضرين فراح يسأله عن سبب عدم تواجده معهم، فلم يجد الجنيد أصدق تعبير عن حاله من قوله تعالى:

((وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب))[٥١][*].

---

(٤٩) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٥٤.

(٥٠) السلمي ص: ١١٩.

(٥١) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٧١.

(*) سورة النمل، الآية ٨٨ – المترجم.





ومن الغريب أنه (أي الجنيد) ما كان يرغب في أن يرتل القرآن (الكريم) بنغم تشوبه الرقة والحنان، فهذا لا يليق بخطر العظمة الربانية وجدية كلام الله. فذات مرة «... سئل ما بال أصحابك، إذا سمعوا القرآن لا يتواجدون بخلاف ما إذا سمعوا الرباعيات؟ قال: القرآن كلام الله وهو صعب الإدراك، والرباعيات كلام المحبين المخلوقين»(٥٢).

ولا ريب في أنه كان مترددا في بادئ الأمر بشأن مشروعية السماع، إلا أن تردده زال بعد حين وهدأ باله، ويحدثنا هو نفسه عن سبب ذلك إذ يقول: «رأيت النبي في المنام، فقلت له: ما تقول في السماع الذي نفعل ويحصل منا الحركات فيه ؟. فقال: ما من ليلة إلا وأحضر معكم، ولكن ابدؤوا بالقرآن واختموا به»(٥٣).

ووضع الجنيد بعد ذلك قاعدة للسماع مفادها أن لا يسمع المرء الغناء الروحاني في مجالس موسعة، بل مع أقرب إخوانه في الله ومع أهله فقط. والتزم هو نفسه بهذه القاعدة، فكان يأمر جواريه أن يقمن بالإنشاد والغناء(٥٤).

وعلى ما يرى القوم، ففي الجنة تنشد الترانيم التعبدية لغبطة من نالوا رحمة الله ورضاه. فإذا استرق أهل الجنة السماع للحفل السماوي، «لم يبق في الجنة شجرة إلا وردت»(٥٥) وبخ بخ لمن

---

(٥٢) العروسي ج ١ ص: ١٤١.
(٥٣) العروسي ج ١ ص: ١٤١.
(٥٤) عوارف المعارف ج ٢ ص: ٢١٢.
(٥٥) أبو نعيم ج ٣ ص: ٦٩.





رأى «. . .داود وقد أتى بمنبر رفيع من منابر الجنة ثم أذن له أن يرقى وأن يسمع حمده وثناءه، وقد أنصت له جميع أهل الجنة من الأنبياء والأولياء والروحانيين والمقربين، ثم ابتدأ داود بتلاوة الزبور على سكون القلب عند حسن حفظه وترجيعه وتسكينه الصوت، وحسن تقطيعه، وقد وكل بها زمعها، وفاح منها طربها، وقد بدت النواجذ من الضاحكين بحيرة السرور، وأجاب داود هواء الملكوت، وفتحت مقاصير القصور، ثم رفع داود عليه السلام من صوته ليتم سرورهم فلما أسمعهم الرفيع من صوته برز أهل عليين من غرف الجنة وأجابته الحور من وراء سترات الخدور بمفتنات النغم، وأطت رحال المنبر واصطفقت الرياح فزعزعت الأشجار، فتراسلت الأصوات وتجاوبت النغم، وزادهم المليك الفهم ليتم ما بهم من النعم، فلولا أن الله كتب لهم فيها البقاء لماتوا فرحا»(٥٦).

ولذا، ولكي يعرف الصوفي ما ينتظره في الجنة، فلا بأس عليه أن يتذوق نزرا يسيرا من هذه اللذة الفياضة الغامرة في الحياة الدنيا عن طريق سماعه للغناء الروحاني.

وإلى جانب هذا فقد استخدم القوم الرقص كوسيلة لاستجلاب الوجد، تماما كما كان يفعل بعض الصوفيين النصارى هنا وهناك في المراحل الأولى، وسئل يحيى بن معاذ عما إذا كان الرقص أمرا مباحا، «فأنشأ يقول:

دققنا الأرض بالرقصِ على غيبِ معانيك

ولا عيبَ على الرقصِ لعبدِ هائمٍ فيك

---

(٥٦) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٨٣ - ٨٢.





وهـــذا دقـــنـــا الأرض إذا طـفـنـا بـواديـك»[٥٧]

وحينما يقضي المتعبد الليل الهادئ الصامت بطوله ساهرا مصليا قارئاً لآيات من القرآن، فإنه يجني غبطة ويكسب ثروة باطنية لا تستطيع النفوس الدنيوية تحسسها أو تقدير قيمتها. ولقد عبر الداراني عن الغبطة التي تغمره عند تأديته للرياضات الروحانية، إذ قال: «لولا الليل ما أحببت البقاء في الدنيا وما أحب البقاء في الدنيا لتشقيق الأنهار ولا لغرس الأشجار. لأهل الطاعة بالهم ألذ من أهل اللهو بلهوهم»[٥٨].

إن مشاعر الغبطة والسعادة التي تفوح عنهما أنفاس التجربة الصوفية لا توصف. ولقد حدث وأن وقع المتعبد عند قراءته في كتاب الله على آيات «تأخذ بلبه وتطير بعقله». إنه يفنى. واستنادا إلى ما ينقله الرواة، فابتداء من القرن الثامن، أي في وقت مبكر نسبيا، كان هناك متعبدون تستولي عليهم حالة وجد عارمة، فيضطجعون في ركن صلاتهم في غيبوبة تامة عن كل ما هو دنيوي ولا يعون حديث من يخاطبهم[٥٩]، فعن مسلم بن يسار ينقل أنه «كان قائما يصلي، فوقع حريق إلى جنبه فما شعر به حتى طفئت النار... (و) كان.... يقول لأهله إذا دخل صلاته في بيته: تحدثوا فلست اسمع حديثكم»[٦٠].

ولا يوجد لوصف كنه هذه الحالة وطبيعتها «تعبير، إنها سر بين

---

(٥٧) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٦١.
(٥٨) ابن الجوزي ج ٤ ص: ٢٢٣ و ٢٢٨.
(٥٩) أبو نعيم ج ٦ ص: ٦٩.
(٦٠) أبو نعيم ج ٢ ص: ٢٩٠.





الله والنفس المؤمنة»[٦١](*)، لا يمكن إدراكه ومعرفته إلا بالمعايشة المباشرة فقط.

«. . . ما وجد الواجدون شيئا من الحضور إلا كانوا غائبين في حضورهم وكنت أنا المخبر عنهم في حضورهم»[٦٢].

ويتحرج الصوفيون كثيرا جدا عند حديثهم عن حالة الوجد التي عاشوها، فلا يبيحون بشيء عنها عدا إشارات مقتضبة وتلميحات مختصرة عن روعة ما شاهدوه وعظمة ما عايشوه في لحظة الفناء. والصيغة التي تبدو بها التجارب التي عاشوها في حالة الوجد على هيئة مجسمة هي في العادة جولة الروح في رحاب السماء أو في العوالم السفلية. وفي الواقع فإن هذه الجولة ليست أمرا اختص به هؤلاء القوم فقط، فكما هو معروف يمكن العثور على مثل هذه التصورات لدى العديد من شعوب العالم، ومن يمعن النظر في جذورها لدى هذه الشعوب، سيجدها تكمن لدى هذه الشعوب أيضا في معايشات نفسانية مشابهة لمعايشات الصوفيين. ولقد لعبت هذه التصورات دورا مركزيا في التصوف الهيلينستي وفي امتداده: التصوف النصراني، أما بشأن التصوف الإسلامي فإن الاحتمال الأكثر هو أنهم تعرفوا على جولة الروح في رحاب السماء عن طريق قصص إسراء النبي صلى الله عليه وسلم، وعن إبراهيم بن أدهم يحدثنا الرواة أن أحد مريديه تعجب كثيرا لأن ولي الله الكبير رمى بنفسه

---

(٦١) ابن الجوزي، مخطوطة برلين.

(*) لم نستطع العثور على النص الأصلي لهذا الاقتباس، ولذا فهو ترجمة للنص الذي أورده المؤلف - المترجم.

(٦٢) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٨.





ونام ولم ينقلب من جنب إلى جنب الليل كله حتى طلع الفجر وأذن المؤذن فوثب إلى الصلاة ولم يحدث وضوءاً، فحك ذلك في صدر المريد فقال له: لقد نمت الليل كله مضطجعا ولم تجدد الوضوء! فقال ابن أدهم: «كنت الليل كله جائلا، في رياض الجنة أحيانا، وفي أودية النار أحيانا، فهل في ذلك نوم؟»(٦٣) ويرى الداراني في ارتقاء الروح آخر محطة على طريق التصوف:

«إذا اعتقدت النفوس ترك الآثام جالت الملكوت وعادت بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالم علما»(٦٤).

وترددت صورة جولة الروح في رحاب السماء كثيرا عند ذي النون على وجه الخصوص، (فيصف جولة أرواح العباد الصالحين فيقول - المترجم):

«... فرقيت أرواحهم (على) أطراف أجنحة الملائكة فسماهم أهل الملكوت زوارا وأهل الجبروت عمارا وترددوا في مصاف المسبحين ولاذوا بأفنية المقدسين فتعلقوا بحجاب العزة وناجوا ربهم عند مطارفة كل شهوة حتى نظروا بأبصار القلوب إلى عز الجلال (و) إلى عظيم الملكوت فرجعت القلوب إلى الصدور على الثبات. بمعرفة توحيد فلا إله إلا أنت»(٦٥).

وتتميز حالة الوجد الصوفي في أن القلب لا يخرج منها بعلم جديد، بل بمعرفة أكثر عمقا بالله. ويؤول ذو النون جولة الروح في رحاب السماء فعلا إلى أنها صورة للاتحاد الصوفي بالله تعالى، بيد

---

(٦٣) الغزالي ج ٤ ص: ٣٥١.
(٦٤) ابن الجوزي ج ٤ ص: ٢٣٢.
(٦٥) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٨٣.





أنه لا يصف في الحقيقة التجربة أو المشاهدة اللتين ترافقان حالة الوجد، إنما يبين قيمتهما الدينية وحصيلتهما النهائية. فالصورة المتكررة عنده عن الأولياء الكاملين تتمثل في أن «أبدانهم دنياوية... وعقولهم سماوية تسرح بين صفوف الملائكة...» وهذه الصورة مأخوذة في الواقع من اللغة الإرشادية الهيلينستية ومن لغة التصوف النصراني. فعند Poimandres نقرأ عمن كوشف واستطاع مشاهدة المحجوب بأنه «موجود في السماء من دون أن يغادر الأرض»[٦٦]. وأفراحات[*] (Aphraates) أيضا يؤكد بأن «أجسامهم المرئية تسبح في الأرض، إلا أن أفكارهم كلها تقيم عند الرب»[٦٧].

ونقلت عن ذي النون أقوال أخرى، تذكرنا قراءتها، بصفة أشد بالصور التي رسمتها صوفية الرهبان لرحاب السماء، إذ يقول: «.... أسألك... أن تجعلنا من الذين سرحت أرواحهم في العلا، وحطت همم قلوبهم في مغلبات الهوى، حتى أناخوا في رياض النعيم وجنوا من ثمار التسنيم وشربوا بكأس الشوق وخاضوا لجج السرور واستظلوا تحت فناء الكرامة، اللهم اجعلنا من الذين شربوا بكأس الصفا فأورثهم الصبر على طول البلاء، حتى توليت قلوبهم في الملكوت، وجالت بين سرائر حجب الجبروت ومالت أرواحهم في ظل برد نسيم المشتاقين الذين أناخوا في رياض الراحة ومعدن العز وعرصات المخلدين»[٦٨].

---

(٦٦) Heinrici, a.a.o, 148.

(*) زاهد سوري عاش في القرن الرابع بعد الميلاد - المترجم.

(٦٧) Aphraates Homilien, 148.

(٦٨) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٣٦.





إن الأسطورة الرهبانية النصرانية (أيضا) ادعت أن بإمكان القديس الكامل، الذي تجلى له الله، أن يرتقي إلى أعلى طبقات السماء، إذا ما أراد ذلك، وأنه يجلب معه، كشاهد على ارتقائه، ثمارا قطفها من الجنة.

من هذا كله يتضح أن التصوف قد اقترب من تصورات الغنوصية الإشراقية، إلا أنه لم يجتز الحدود. وهذا ينطبق حتى على أبي يزيد (البسطامي) نفسه، فهو أيضا لم يعبر الحدود وإن كان أقرب القوم إلى النموذج الصوفي الغنوصي. ولقد وصف هو أيضا رؤيا للعوالم السماوية والسفلية، لكنه لم يقدم هذا الوصف لكي ينشر على الملأ علمه الروحي الجديد، بل كان يردده في سياق مناجاته لله. فعن يحيى بن معاذ ينقل أنه رأى، ذات مرة، أبا يزيد في حالة الفناء الوهمي ابتداء من صلاة العشاة حتى صلاة الفجر.





## الفصل الخامس:

## الله الواحد الأحد

من ناحية واحدة ثمة اختلاف واضح بين تصورات النصارى والمسلمين من الزهاد. فالمتقشف المسيحي في صراع دائم مع الشيطان وخلانه، فآلاف الجن تحوم حول صومعته النائية عن الدنيا، يراقبون كل أفعاله وأفكاره قصد إفساد الجو عليه عند تأديته الرياضات العبادية، فيتنكرون بالأزياء المختلفة -فيبدون له مرة على هيئة أخ سائح يتسم بالرزانة والجدية، جاء لزيارته، أو على هيئة سيدة متهورة قدمت من المدينة وقد تزوقت وتبهرجت، أو على هيئة فلاحة مصرية شابة ارتدت ملابس عمل أبانت شيئا من مفاتنها. وإذا ما تمكن الجن من إستدراج المتعبد، فانساق وراء إغرائهم، عندئذ يكشفون عن شكلهم الحقيقي البشع ويتوارون عن الأنظار وهم يقهقهون ويضحكون ملء أشداقهم.

تفتقد الأقاصيص والحكايات الصوفية، كليا، تقريبا لهذه المسحة الخلابة. ولكن بالرغم من هذا، فقد كان الزهاد الأوائل يكابدون، من حين لآخر، شأنهم في ذلك شأن الرهبان، من إغواءآت الجن. وكان عامر بن عبد القيس واحدا من أولئك الذين





ابتلوا بهذا العدو الشرير. ففي مرة من المرات تكور الشيطان وظهر في ركن صلاته على هيئة أفعى أنتنت رائحتها. وبنفس الهيئة اندس الشيطان في مرة أخرى في ملابسه. ويرى زاهد آخر من القرن الثامن (الميلادي) أن «المؤمن يجلب عليه إبليس من الشياطين أكثر من ربيعة ومضر»[(١)] ومن الطبيعي أن يتحدث الصوفيون أيضا عن إبليس، أي الشيطان فهو عدو النفس الخيرة الأول، إنه يمني نفسه بمراودة العباد الصالحين وإغرائهم من خلال «وسواسه» وإيحاءاته الشريرة الآثمة. ولذا فإن لم يتورع العبد ولم يستعمل الورع في عمله «. . . صار قلبه بيد الشيطان وملكه»[(٢)]. فهو يراقب كل إنسان بصبر وعناية ودقة قصد التعرف على نقاط ضعفه التي يمكنه منها الهجوم عليه: «ما من يوم إلا ويستخبر إبليس خبر كل آدمي سبع مرات، فإذا سمع خبر عبد تاب إلى الله عز وجل من ذنوبه صاح صيحة تجتمع إليه ذريته كلهم من المشرق والمغرب، فيقولون له: مالك يا سيدنا؟ فيقول: قد تاب فلان بن فلان، فما الحيلة في فساده؟ ويقول لهم: هل من قرابته أو من أصدقائه أو من جيرانه معكم أحد؟ فيقول بعض لبعض: نعم! وهو من شياطين الإنس، فيقول لأحدهم: اذهب إليه وأفسد عليه دينه حتى يسخط الله عليه»[(٣)(*)].

---

(١) أبو نعيم ج ٥ ص: ١٩. ثمة احتمال أن يكون اسم إبليس مأخوذ من اللفظة الإغريقية Diabolos.

(٢) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٠٥.

(٣) أبو نعيم ج ٨ ص: ٦٥ - ٦٤.

(*) الحكاية التي تروى عن شقيق البلخي طويلة، إلا أن المؤلف نقلها بتصرف واختصار، ونحن بدورنا نقلنا ما أورده المؤلف وليس النص الأصلي - المترجم.





إنه حقا لتصور متميز أن يتعامل أشرار الناس مع الشيطان كأهل ثقته وأخلائه شأنهم في ذلك شأن الساحرات والعفاريت في المعتقدات الشعبية النصرانية! كما أنه ينسل في قلب الإنسان كاللص قصد سرقة إيمانه[٤]، معتمدا في هذا على رضا العبد عن نفسه وطمأنينته لحاله. «فإن النفس إذا ألفت فعل الخير صار خلقا من أخلاقها، وسكنت إلى أنها موضع لما أهلت له، وترى أن الذي جرى عليها من فعل ذلك الخير فيها هي له أهل، ويرصدها العدو المقيم بفنائها المجعول له السبيل على مجاري الدم فيها، فيرى هو بكيده خفي غفلتها، فيختلس منها بمساءلة الهوى ما لا يمكنه الوصول إلى اختلاسه في غير تلك الحال»[٥].

والأمر الذي يجلب الانتباه هو أنه، أثناء الحديث عن الشيطان، غالبا ما تُستخدم أقوال تنم عن صبغة نصرانية بعض الشيء:

«ما من صباح إلا والشيطان يقول لي: ما تأكل؟ وما تلبس؟ وأين تسكن؟ فأقول: آكل الموت، وألبس الكفن، وأسكن القبر»[٦].

أو «مثل الأولياء مثل الصيادين، يصطادون العباد من أفواه الشياطين، ولو لم يصد الولي طول عمره إلا واحدا لكان قد أوتي خيرا كثيرا»[٧].

كما تنقل، في بضع من الحالات، قصص عن رؤى وهمية

---

(٤) الغزالي ج ٤ ص: ١١٢.
(٥) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٧٢.
(٦) السلمي ص: ٩٦.
(٧) لواقح ج ١ ص: ٧٠.





للشيطان. فالجنيد كان كثيرا ما يمني نفسه برؤية إبليس، وأخيرا رآه على هيئة رجل طاعن في السن - ذي منظر مروع مخيف لا يحتمل الإنسان مشاهدته[٨]. وفي مرة أخرى التقاه في السوق يمشي عريانا وبيده كسرة خبز يأكلها. فبادره الجنيد سائلا عما إذا كان لا يستحي التجول في الحال التي هو فيها، فما كان منه إلا أن أجاب قائلا «من كان يستحي منهم تحت التراب قد أكلهم الثرى»[٩].

وفيما عدا ذلك فإن الشيطان - إذا ما أجزنا لأنفسنا استخدم مصطلح لوثري في هذا السياق - «روح سوداوية»، فإن أقبل وراح يزرع اليأس والقنوط في قلب المؤمن بما يوحي به إليه، فما على المؤمن عندئذ إلا رده ومقاومته بقلب تغمره الفرحة والغبطة، «فإنه ليس شيء أبغض إليه من سرور المؤمن...»[١٠]، كما على المرء أن يتذكر بأن الإغراء يأتي، على وجه الخصوص، بعد أسمى المعايشات الروحية: «من اشتغل بمناجاة الله أورثته حلاوة ذكر الله تعالى مرارة ما يلقي إليه الشيطان»[١١].

ولكن، على الرغم من هذا كله، لا يلعب الشيطان في تصوراته الصوفيين الأوائل، سوى دور ضئيل الأهمية جدا في الواقع، حقا لا ينطق المرء اسمه دون أن يلعنه، لكنهم ما كانوا يهابونه:

«ما إبليس! لقد عصي فما ضر وأطيع فما نفع!»[١٢].

---

(٨) الهجويري ص: ١٣٠.
(٩) لواقح ج ١ ص: ٧٣.
(١٠) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٠.
(١١) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٢٢.
(١٢) البيان ج ٣ ص: ١٣٣.





ويذهب الداراني مذهبا أبعد فيقول:

«ما خلق الله خلقا أهون عليه من إبليس، لولا أن الله تعالى أمرني أن أتعوذ منه ما تعوذت منه أبدا»(١٣).

ولقد عبرت رابعة (العدوية) عن وجهة النظر الصوفية الداخلية بشأن موضوع الشيطان بإيجاز واقتضاب حينما قالت: «إن حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان». فالله والله وحده أهل لأن يخافه المرء، وهو وحده أهل لأن يحبه المرء ويتوكل عليه ويفوض أمره إليه.

لقد رأى هيجل (Hegel) في سياق فلسفة الدين التي جاء بها أن الأديان تعبير متصاعد لوعي العقل المتناهي نفسه كعقل مطلق: دين الألم، دين اللغز، دين المنفعة، دين الجمال وإلى آخره. ولقد اعتبر هيجل الإسلام، إلى جانب اليهودية، «دين الجلال»، ولو كان على معرفة أفضل بالإسلام، لوجد بالتأكيد أسبابا نظرية عميقة تبرر تسميته بـ«دين الجدية»، فالإسلام جدير فعلا بهذه التسمية، فتزمت كرومويل (Cromwell) يكاد يبدو ذا سجية مرحة فيما لو قارناه بالزهدية الإسلامية المبكرة. فالضحك عند هؤلاء القوم ذنب، واللعب والفكاهة حصيلة الجانب الشيطاني في جوهر الإنسان، فعلى ما يروى:

«كان عند الربيع بن خثيم رهط فجاءته ابنته فقالت: يا أبتاه أذهب ألعب؟ فقال: اذهبي فقولي خيرا، غيرة مرة، ....فقال

---

(١٣) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٧٧ - ٢٧٦.





القوم: أصلحك الله، وما عليك أن تقول لها، قال: وما علي أن يكتب هذا في صحيفتي»[١٤].

وضحك، ذات مرة، أحد الإخوان بالله، فما كان من أحدهم إلا أن بادره محذرا «أتضحك ولعل أكفانكم قد خرجت من عند القصار». إنها بالتأكيد ليست مبالغة إذا ما اعتقد المرء بأن الجدية الوقورة والجديرة بالاحترام التي يتميز بها، إلى يومنا هذا، المسلم الحق، ترتبط ارتباطا وثيقا بهذه الصفة الأساسية للإسلام.

هكذا يمكن إذن أن تصقل معايشة رجل واحد أفكار شعب وعاداته وسلوكه وثقافته على مدى آلاف السنين. لقد عايش محمد، صلوات الله تعالى عليه وسلامه، الله فوجد أنه ملك يوم الدين الجبار. والآيات الأولى التي أوحي إليه بها يفوح عنها، بما فيها من تلاحق، وتواتر بعضها إثر بعض بأنفاس متقطعة لاهثة، جو لا مثيل له يهيمن على النفس ويبعث فيها مشاعر الرهبة والإجلال والهول. فالإنسان تراب لا غير أمام ملك يوم الدين، وهو يمني نفسه أن يكون ترابا فعلا لكي يتفادى هول المسؤولية التي تترتب عليه من حيث أنه إنسان. فعن أحدهم ينقل أنه قال: «لو أتاني آت من ربي عز وجل فقال: أنت مخير بين الجنة والنار أو تصير ترابا لاخترت أن أصير ترابا»[١٥].

والله هو المولى والإنسان عبده:

«لولا أني أكره أن أصنع شيئا لم يصنعه أحد كان قبلي لأوصيت

---

(١٤) ابن الجوزي ج ٣ ص: ٦٤.
(١٥) لواقح ج ١ ص: ٢٩.





أهلي إذا أنا مت أن يقيدوني وأن يجمعوا يدي إلى عنقي فينطلقوا بي على تلك الحال حتى أدفن كما يصنع بالعبد الآبق»(*).

ولقد عرف الصوفيون أيضا هذا الخشوع والخوف المهول أمام الله. فعن معروف الكرخي يروي أحدهم فيقول:

«دخلت مسجد معروف - وكان في منزله- فخرج إلينا ونحن جماعة، فقال: السلام عليكم ورحمة الله فرددنا عليه السلام، فقال: حياكم الله بالسلام، ونعمنا وإياكم في الدنيا بالأحزان، ثم أذن، فلما أخذ في الأذان، واضطرب وارتعد حين قال: أشهد أن لا إله إلا الله، فقام شعر حاجبيه ولحيته حتى خفت أن لا يتم أذانه، وانحنى حتى كاد أن يسقط»(١٦).

وكذلك أبو يزيد البسطامي، فهو، وإن كان قد شعر بنفسه، وهو في غمرة الوجد ونشوة الغيبوبة الصوفية، أنه قد بلغ إلى العرش، فإذا هو خال فألقى بنفسه عليه، فارتفعت الحجب وإذا ماهيته تتحد بالله وتذوب في جوهره الإلهي، نعم بالرغم من شطحه هذا، فإن خوفه من الله وخشوعه بين يديه لم يكن أقل، إذ يروي أحدهم فيقول:

«صليت خلف أبي يزيد البسطامي الظهر، فلما أراد أن يرفع يديه ليكبر لم يقدر إجلالا لاسم الله، وارتعدت فرائصه حتى كنت أسمع تقعقع عظامه، فهالني ذلك»(١٧).

---

(*) نقلا عن: صفة الصفوة، ج ٣، ص ٢٨٨ - المترجم.

(١٦) أبو نعيم ج ٨ ص: ٣٦٢ - ٣٦١.

(١٧) ابن الجوزي ج ٤ ص: ١٠٨.





ويروي آخر فيقول عن أبي يزيد «... أنه صعد ليلة سور بسطم فلم يزل يدور على السور إلى وقت طلوع الفجر، يريد أن يقول لا إله إلا الله فيغلبه ما يريد عليه من هيبة الاسم فلا يستطيع أن يطلق بها لسانه، فلما كان وقت طلوع الفجر نزل فبال الدم»[١٨].

ولكن، وعلى الرغم من هذا، يمكن للمرء، ولأسباب جد وجيهة، تسمية الإسلام بـ«دين الجلال» أيضا، كما يتضح من بعض الآيات التي يصف فيها القرآن عظمة الإله وحكمته ورحمته المتجلية في خلقه. وكما مر بنا فقد كان موضوع الخلق المادة الأساسية التي دار حولها التأمل الصوفي. ولقد تميز ذو النون، على وجه الخصوص، من بين الشعراء الصوفيين باستلهامه فكرة الخلق من حيث أنها دليل مبين على أن الغنى والغزارة التي لا تعد ولا تحصى من جوهر الله، فقد سمع أحدهم ذا النون يقول:

«أسألك باسمك الذي ابتدعت به عجائب الخلق في غوامض العلم، بجود جلال جمال وجهك في عظيم عجيب تركيب أصناف جواهر لغاتها»[١٩].

كما أنه تغنى بعظمة عملية الخلق بترنيم مهم يدور حول جلال الرب وقدرته وعظمته التي لا تصفها الكلمات وليس بمقدور الفكر البشري إدراكها. وتكمن أهمية هذا الترنيم في أنه وثيقة تبين بوضوح مقنع أن الله لم يكن أبدا بالنسبة للعبادة الصوفية محورا غير ملموس للاستغراق الصوفي، أي أنه لم يكن بالنسبة لهم بحر الحب أو

---

(١٨) ابن الجوزي ج ٤ ص: ١١٠.
(١٩) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٣٦.





الفيض النوراني أو الواحد الكلي الذي لا شكل له ولا حد فحسب، بل أنه يتجلى من خلال الخلق أيضا، وإن ظل في جوهره غير ملموس وفي فكره غير مدرك. إن هذه القصيدة من الأهمية. بمكان بحيث ليس بمستطاعي أن أضن بها على القارئ ولذا فإني أنقل منها المقاطع الطويلة التالية[٢٠]:

ربٌ تعالى فلا شيءٌ يحيط به ... وهو المحيط بنا في كلِّ مرتصدِ
لا الأين والحيث والكيف يدركه ... ولا يحد بمقدارٍ ولا أمدِ
وكيف يدركه حد ولم تره ... عين وليس له في المثل من أحد
من أنشأ قبل الكون مبتدعا ... من غير شيء قديم كان في الأبد
ودهر الدهر والأوقات واختلفت ... بما يشاء فلم ينقص ولم يزد
إذ لا سماء ولا أرض ولا شبح ... في الكون سبحانه من قاهر صمد
ما ازداد بالخلق ملكا حين أنشأهم ... ولا يريد بهم دفعا لمضطهد
وكيف وهو غني لا افتقار به ... والخلق تضطر بالتصراف والأود
إحاطة بجميع الغيب عن قدر ... أحصى بها كل موجود ومفتقد
العالم الشيء في تصريف حالته ... ما عاد منه وما يمضي فيم يعد
وكلهم باضطرار الفقر معترف ... إلى فواضله في كل معتمد
ويعلم السر من نجوى القلوب وما ... يخفى عليه خفي جال في خلد
ويسمع الحس من كل الورى ويرى ... مدارج الذر في صفوانه الجلد
وما توارى من الأبصار في ظلم ... تحت الثرى وقرار الغم والنمد
الأول الآخر الفرد المهيمن ... لم يعزب ولم يذكر قرب ولا بعد

---

(٢٠) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٩٠ - ٣٨٨.

عادل علي عليم لا زوال له ... ولم يزل أزليا غير ذي فقد

وجل في الوصف عن كنه الصفات وعن ... مقتال ذي الشك والإلحاد والعند

من لا يجازى بنعمى من فواضله ... ولم ينله بمدح وصف مجتهد

وكل فكرة مخلوق إذا اجتهدت ... بمدحه لم تنل إلا إلى الأبد

مسبح بلغات العارفين به ... لم تدر ما غيره ربا ولم تجد

الفالق النور والظلماء وهي على ... مما تقاذف بالأمواج والزبد

إذا مدها مد فوق الريح منشئها ... فسبحت وهي فوق الماء في ميد

وشدها بالجبال الصم فاضطأدت ... أركانها بشداد الصخر والجلد

برا السموات سقفا ثم أنشأها ... سبعا طباقا بلا عون ولا عمد

تقلهن مع الأرضين قدرته ... وكل ذلك لم يثقل ولم يؤد

وبث فيها صنوفا من بدائعه ... من الخلائق من مثنى ومن وهد

من كل جنس برا أصنافه وذرا ... أشباحه بين مكسور ومنجرد

فيها الملائك بالتسبيح خاضعة ... لا يسأمون لطول الدهر والأمد

فمنهم تحت سوق العرش أربعة ... كالثور والنسر والإنسان والأسد

فكل ذي خلقة يدعو لمشبهه ... في الخلق بالعيشة المرضية الرغد

برا السماء بروجا من كواكبها ... تجرين من فلك الأفلاك في كبد

منها جوار ومنها راكدا أبدا ... والقطب في مركز منهن كالوتد

والشهب تحرق فيها يبتنين إلى ... قذف الشياطين من جناتها المرد

وكل مسترق للسمع يتبعه ... منه شهاب نجوم دائم الرصد

ويرفع الغيم إعصارها فترى ... فيها الصواعق بين الماء والبرد

على هواء رقيق في لطافته ... يحيى به كل ذي روح وذي جسد





وصيَّر الموت فوق الخلق لا لجأ منه ولا هرب إلا إلى سند
فالموت ميت وكل هالكون خل وجه الإله الكريم الدائم الصمد

تشتمل هذه القصيدة - التي بمستطاعنا تسميتها: مزمورا إسلاميا- على الكثير من الأمور المهمة بالنسبة لتأريخ الأديان. فالصورة التي رسمها الشاعر للحيوانات وهي تقف خاشعة أمام العرش ممثلة لمجموع فصيلتها، لربما كانت مستقاة من مصادر إيرانية ولعل جذورها ترجع إلى ال ٢٩ (Jasna) حيث تشتكي (هناك أيضا - المترجم) الروح الحيوانية من المعاملة التي يكابدها الحيوان. كما أن الصورة نفسها موجودة، بنفس الصيغة الواردة في القصيدة أعلاه، في نص إسلامي آخر(*). أما وصف الخلق الأربعة فإنه يرجع بالتأكيد إلى كتاب حزقيل، الإصحاح العاشر، ١٤، وإن كان الحديث هناك يجري عن شخص اسمه Cherub وليس عن الحيوانات المذكورة هنا. غير أن الكلمة العبرية «كروب» (Cherub) ترادف الكلمة البابلية «كروبيم» (Karubu) بمعنى «وسيط» التي أطلقت على الحيوانات المجنحة التي كانت توضع على مداخل القصور والمعابد كحرس إلهي. كذلك فإن فكرة وصف الملائكة بأشباه الله هي فكرة غاية في الغرابة بالنسبة للمسلمين ومستنكرة لديهم إلى أقصى درجات الاستنكار.

ومهما كان الأمر فإن قصيدة ذي النون رائعة الجمال فعلا وتعبر عن عنفوان وروح شعرية وثابة مرهفة، ولن نظلم كلياتس

---

(*) راجع في ذلك كتاب المؤلف: شخصية محمد، ص ٧٤.





(Cleathes) كثيرا، إذا ما قارنا قصيدة ذي النون بنشيده الذائع الصيت عن زيوس (Zeus).

ومما يثير الاستغراب أن يؤكد ذو النون على الله سيبقى محجوبا أبدا وبالتالي فلا قدرة للبشر مطلقا على رؤيته، لا سيما ونحن لا زلنا نتذكر أنه هو نفسه كان يكرر باستمرار الحديث عن الصوفيين الذين بلغوا درجة الكمال فراحت أرواحهم، وإن كانت أبدانهم لا تزال دنيوية، تسرح في ملكوت السماء وتنسل حتى تقف عند عرش الرب. (غير أنه يوضح رأيه في مكان آخر فيقول - المترجم):

«رفع الحجاب فيما بينهم وبينه فنظروا بأبصار قلوبهم إلى ما ذخر لهم من خفي محجوب الغيوب»[٢١].

آه، إن المشاهدة في حالة الوجد ما هي إلا مشاهدة بأبصار القلوب فقط، ففي الواقع وفي الحقيقة ليس بوسع أي كان من البشر رؤية الله.

«لا يرى الله شيء فيموت كما لم يره شيء فيعيش، لأن حياته باقية يبقى بها من يراها»[٢٢].

إننا نعرف من الصوفية الهيلنيستية جيدا الفكرة القائلة بأن المشاهدة، أي المكاشفة، Epoteia، تمنح صفة الألوهية وتجود بالحياة الأبدية. غير أن الاحتمال الأكبر هو أن ذا النون ما كان يريد أن يقول سوى أن المشاهدة المباركة تختص بالحياة الأخرى. فالله

---

(٢١) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٧٤.
(٢٢) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٧٣.





من حيث أنه الحق المطلق لا يمكن رؤيته في هذا العالم.

ومن هنا فعندما ينشد يحيى بن معاذ ويقول:

تبارك ذو الجلال وذو المحال
عزيز الشأن محمود الفعال
سروري بالسؤال لكي أراه
فكيف اسر منه بالنوال[٢٣]

فإنه والحالة هذه لا يمكنه أن يتوقع نوال هذه النعمة في الحياة الدنيا. وهذا ما يوضحه هو نفسه حينما يقول:

«لو رأت العقول بعيون الإيمان نزهة الجنة لذابت النفوس شوقا. ولو أدركت القلوب كنه هذه المحبة لخالقها لانخلعت مفاصلها إليه ولها عليه، ولطارت الأرواح إليه من أبدانها دهشا، فسبحان من أغفل الخليقة عن كنه هذه الأشياء بالوصف عن حقائق هذه الأشياء»[٢٤].

إن المؤمن يرى في الحال شيئا يدركه هو كجوهر موجود فعلا، بيد أن ما يعتقد بنفسه أنه عثر عليه ليس سوى فكرته هو نفسه عن الله:

«إن الله غير مفقود فيطلب، ولا ذو غاية فيدرك، فمن أدرك موجودا فهو بالموجود مغرور، وإنما الموجود عندنا معرفة وكشف علم بالأعمال»[٢٥].

---

(٢٣) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٦٣.
(٢٤) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٥٣.
(٢٥) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٧٣.





وحتى وإن غاص في أعماق المعرفة بالله واستطاع معرفة سر اسم الله الأعظم، فإنه لن ينال معرفة حقيقية بالله، وذلك لأن الله «ليس له حد محدود، إنما هو فراغ قلبك لوحدانيته»[٢٦].

ولقد شاء الله هذا (استحالة معرفته الحقيقية - المترجم) رحمة منه وشفقة: «إن الله تعالى ليرزق عبده الحلاوة، فمن أجل فرحه يمنعه من حقائق القرب»[٢٧].

ولكن، وحتى وإن كان العقل لا يدرك الله، إلا أن هذا لا يعني أن الله يبقى غير معروف لمن يؤمن به. وهذه هي المعرفة بالله التي يعتقد القوم إن بإمكانهم تسميتها بـ«مشاهدة الله»، فذات الله:

«موصوفة بالعلم غير مدركة بالإحاطة ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا وهي موجودة بحقائق الإيمان من غير حد ولا حلول وتراه العيون في العقبى ظاهرة في ملكه وقدرته. وقد حجب سبحانه وتعالى الخلق عن معرفة كنه ذاته ودلهم عليه بآياته فالقلوب تعرفه والأبصار لا تدركه، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية»[٢٨].

ومن وجهة النظر المستنيرة هذه بالإمكان استساغة حتى المقولات التي هي من نوع المقولة التالية لإبراهيم بن أدهم:

«رأيت الله مائة وعشرين مرة وسألته سبعين مرة. حدثت الناس عن أربع منها، فاستنكروا ما رويت. البقية الباقية احتفظت بها

---

(٢٦) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٩.
(٢٧) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٧.
(٢٨) لواقح ج ١ ص: ٦٧.





لنفسي»(*). وإذا كانت المشاهدة في حالة الوجد غبطة ورحمة، غير أنها بالرغم من هذا ليست اليقين النهائي، فهناك يقين آخر أسمى، ولذا فقد أجاب ذو النون حينما سئل وهو على فراش الموت، عما إذا كان ثمة شيء آخر يرغب به: «أن أعرفه قبل موتى بلحظة»[٢٩]. فالله أبدا ما ورائي (ميتافيزيقي - المترجم).

ولقد عبر سهل عن هذا إذ قال: «ليس له وراء، وليس وراء الله وراء، هو وراء كل شيء جل الله وعز شأنه»[٣٠].

وحتى أبو يزيد البسطامي نفسه يؤكد على أن:

«المعرفة في ذات الحق جهل، والعلم في حقيقة المعرفة جناية»[٣١].

أن قاعدة اللامعرفية هذه (Docta Ignorantia) هي صيغة المعرفة بالله المتاحة لنا. وثمة مقولة -تنسب من دون روية ومن غير مبالاة أبدا بما هو ممكن تاريخيا إلى أبي بكر (الصديق رضي الله تعالى عنه)- مفادها:

«الحمد لله الذي لم يجعل السبل إلى معرفته إلا بالعجز عن درك معرفته»[٣٢].

ونفى الجنيد إمكانية معرفة الله بصورة مباشرة. فقد سأله

---

(*) لم نستطع العثور على النص الأصلي لهذا الاقتباس، ولذا قمنا بترجمته نقلا عن النص الذي أورده المؤلف - المترجم.

(٢٩) الغزالي ج ٤ ص: ٤١٠.

(٣٠) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٠٧.

(٣١) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٧.

(٣٢) قوت القلوب ج ٢ ص: ١٧٤.





أحدهم عما إذا كانت المعرفة بالله تجريبية (Empirisch) أم عقلانية (Rationell)، فقال: «رأيت الأشياء تدرك بشيئين، فما كان منها حاضرا فبالحبس، وما كان منها غائبا فبالدليل، ولما كان الحق تعالى غير باد لحواسنا كانت معرفته بالدليل والفحص إذ كنا لا نعلم الغيب والغائب إلا بالدليل ولا نعلم الحاضر إلا بالحس»[٣٣].

ولا مراء إن المقصود بالدلائل هنا ليست الدلائل العقلية، إنما قدرة العقل على الاستدلال بوجود الله (جل شأنه) فعلا من المظاهر الدالة على فعاليته. وحسب الرأي الساذج، كالذي اعتقد به مالك بن أنس (٧٩٥ - ٧١٥) مثلا، فسيكون بوسع كل الناس مشاهدة الله بأعينهم يوم الحساب[٣٤].

أما بالنسبة للصوفيين فإن المشاهدة المباركة في الحياة الآخرة رحمة يمن بها الله على أوليائه وأصفيائه المختارين. ويعطي المحاسبي رأيه الشخصي بهذا الشأن على صيغة قول مأثور ينسبه إلى النبي يحيى بن زكريا، يذكر:

«أن الله تعالى أوحى إلى يحيى بن زكريا عليهما السلام: يا يحيى إني قضيت على نفسي أن لا يحبني عبد من عبادي أعلم ذلك منه إلا كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي يتكلم به وقلبه الذي يفهم به، فإذا كان ذلك كذلك بغضت إليه الاشتغال بغيري وأدمت فكرته وأسهرت ليله وأظمأت نهاره.

يا يحيى أنا جليس قلبه وغاية أمنيته وأمله، أهب له كل يوم

---

(٣٣) لواقح، ج ١ ص: ٧٣.
(٣٤) أبو نعيم ج ٦ ص: ٣٢٦.





وساعة فيتقرب مني وأتقرب منه أسمع كلامه وأجيب تضرعه فوعزتي وجلالي لأبعثنه مبعثا يغبطه به النبيون والمرسلون. ثم آمر مناديا ينادي هذا فلان بن فلان ولي الله وصفيه وخيرته من خلقه دعاه إلى زيارته ليشفي صدره من النظر إلى وجه الكريم. فإذا جاءني رفعت الحجاب فيما بيني وبينه فنظر إلي كيف شاء»[٣٥].

ولكن، وخلافا لهذا لا يستطيع تلميذه الجنيد تصور إمكانية رؤية الله الفعلية، الحقيقية، حتى في الدار الآخرة، وليس هذا فحسب بل إنه لا يريد تصور أمر مثل هذا: «لو قال لي الله: انظر إلي، أقول: لا أرى، لأن العين في المحبة: غير، وغريب، وغيرة الغيرية تمنعني من الرؤية، لأنني كنت أراه في الدنيا بغير واسطة العين، فكيف اتخذ واسطة في العقبى»[٣٦].

المؤمن يحب الله إذن من غير أن يراه، وهو يحبه، على ما يبدو، لأنه محجوب.

في مطلع القرن العشرين قال واعظ الإحياء الديني المشهور B.S. Taylor، الذي أسهب كثيرا في وصف الجحيم على وجه الخصوص، لاعتقاده بأن «بركة الله ورحمته الخاصة ستأتي إثرها مباشرة» نعم لقد قال هذا الواعظ في إحدى مواعظه آنذاك: «لقد مضى ٦٠٠٠ عام على الجحيم وهي تتقد، وهي تمتلئ من يوم إلى يوم أكثر وأكثر. ولكن أين هي؟ إنها لا تبعد أكثر من ١٨ ميلا من هنا. وفي أي اتجاه تكون؟ إنها هنا، تحت أقدامنا، ١٨ ميلا في

---

(٣٥) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٨٢.
(٣٦) الهجويري ص: ٥٧٧.





عمق الأرض». لقد اعتقد سامعوه الذين أخذهم الرعب والفزع على حين غرة، أن الأرض يمكن أن تنشق في أية لحظة وتقذف عليهم بألسنة النار المتوهجة، المضطرمة في داخلها. وفي الواقع يمكن أن يكون هذا الاقتباس مستقى مباشرة من إحدى المواعظ التي كان محمد (صلى الله تعالى عليه وسلم) يرددها في مكة.

فالإسلام انبثق عن موعظة إحيائية استخدمت، على وجه الخصوص، يوم الحساب والخوف من الجحيم حجة لنفسها.

فمن طرفي النقيض اللذين وجد Ribot أنهما يشكلان النبرات الأساسية للشعور الديني: الخوف والإجلال والهيبة من ناحية والإعجاب والتوكل والمحبة من ناحية أخرى، أو - كما يقول Rudolf Otto - إدراك الإنسان لعظمة الذات الإلهية كشيء يدعو من ناحية للخوف والفزع (Tremendum)، ومن ناحية أخرى لطمأنينة وأمن تجذبانه إليه (Fascinosum)، نعم من طرفي النقيض هذين يهيمن في القرآن (الكريم) الأول منهما بكل تأكيد. فالمؤمن هو من يخاف الله، وعلى المرء مخافة الله فيما يقترف من ذنوب وآثام، عليه أن يخافه من أن لا تكفي ذخيرته من الأعمال الصالحة وأخيرا عليه أن يخافه من أن يلقي به - بغض النظر عن أعماله - في النار لأن هذه هي مشيئته غير المستكشفة، ومن هنا ولهذه الأسباب المنطقية بالإمكان تسمية الإسلام، وعلى وجه الخصوص، بصيغته التي فهمه بها الزهاد الممهدون للتصوف، بدين الخوف.

ولكن وبالرغم من هذا لا يوجد دين آخر - وهنا يبقى السؤال عما إذا كان السبب يعود إلى تناقض خاص به أم أنه رد فعل طبيعي، مطروحا للمناقشة -استطاع أن يطور قوة مضادة قوية جدا تقف في





وجه الخوف كالإسلام، كما ليس هناك دين آخر سواه استطاع أن يشتري الرحمة (الإلهية - المترجم) بثمن بخس بحيث لا يتجرأ المؤمن الحديث عنها إلا بالكاد. فحسب الاعتقاد السائد عند العامة العريضة من الناس، وهو اعتقاد نشك بانسجامه مع السنة النبوية، فإن سيد المؤمنين العظيم النبي محمد سيخرج من النار كل واحد شهد بشهادة الإسلام - حتى وإن لم يكن في قلبه ولا حبة من الإيمان الحي! لكن هذا ليس أملا دينيا مخلصا. إنه مجرد ترياق ضد الخوف الذي لا يزال السجية المهيمنة في الدين.

أما عند الصوفيين فإن الأمر على العكس من ذلك، فالطرف الإيجابي هو الذي يهيمن على مشاعرهم بلا مراء غير أن التدين الذي نشأ على كلمات القرآن، لا يمكنه أن ينسى، أبدا، أن بداية الإيمان تكمن في مخافة الله. ولذا فالصوفي أيضا يكابد بالتجربة الخوف من النار. فالداراني يقول: «أمثل لي رأسي بين جبلين من نار، وربما رأيتني أهوي فيها حتى أبلغ قرارها، فكيف تهنأ الدنيا (لمن) كانت هذه صفته»[٣٧].

ويحدث آخر فيقول:

«إني لأنظر إلى أنفي في كل يوم مرتين مخافة أن يكون قد اسود وجهي»[٣٨].

أما أن يصبح الوجه أسود كأنه فحم جرت عليه النار الأبدية، فما ذلك، على ما يبدو، إلا علامة مميزة لآثمين ارتكبوا ذنوبا كبارا

---

(٣٧) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦١.
(٣٨) ابن الجوزي ج ٢ ص: ٣٧٦.





جدا فصاروا بذلك من أهل النار. ولكن بالرغم من هذا فثمة شيء ينبغي للمرء مخافته أكثر من مخافة لهيب النار:

«خوف النار عند خوف الفراق كقطرة قطرت في بحر لجي»[٣٩].

إلا أن حب الله لا يتعارض مع الخوف منه: «الحب هو الخوف لأن الكفار أحبوا الله فصار حبهم أمنا، وصار حب المؤمنين الخوف»[٤٠].

المؤمن يجب عليه مكابدة الخوف، ولقد وصف الحسن البصري، في وقت مبكر نسبيا من تاريخ الإسلام، التعبد المثالي حسب روح القرآن، فقال:

«المؤمن أحسن الناس عملا، وأشد الناس خوفا، لو أنفق جبلا من مال ما أمن دون أن يعاين. لا يزداد صلاحا وبرا وعبادة، إلا ازداد فرقا يقول لا أنجو»[٤١].

والصوفيون أيضا يعتبرون الخوف من العلامات الجوهرية للعبادة. «إن لم تخش أن يعذبك الله على أفضل عملك فأنت هالك»[٤٢].

وحتى إن بلغ المرء أعلى درجات الكمال على طريق التصوف، فإنه يبقى ضروريا بالنسبة له أن يفزع قلبه باستمرار بمجاهدات المراتب السفلية: التفكير بالموت وبالمقابر حيث يثقل ملائكة

---

(٣٩) الغزالي ج ٤ ص: ١٤٦.
(٤٠) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٠٥.
(٤١) أبو نعيم ج ٢ ص: ١٥٣.





العقاب، منكر ونكير، على الميت في لحده بالسؤال، كذلك عليه التفكير بالبعث والحساب[٤٣].

ولكن، إذا كان الله شديد الغضب، فهو رحيم رؤوف، وإذا كان الله شديد الحساب، فهو يعفو ويغفر، ولذا «ينبغي للعبد أن يكون أخوف ما يكون من الله، آمن ما يكون من ربه»[٤٤].

وتبدأ كل سورة في القرآن (الكريم) وكل كتاب وكل رسالة وكل وثيقة بـ«بسم الله الرحمن الرحيم». فالله رحيم يشفق على العباد كما يشفق الآباء على أبنائهم. فعلى ما ينقل، فقد نظر أحد الصوفية يوما «إلى إنسان وهو يقبل ولدا له صغيرا، فقال: أتحبه؟ قال: نعم. قال: هذا حبك له إذ ولدته. فكيف بحب الله له إذ خلقه»[٤٥].

والعبد المؤمن «يصبح مقيما على ذنب ونعمة، فلا يدري أمن الذنب يستغفر أم على النعمة يشكر»[٤٦][*]. ففي نفس اللحظة التي تنادي بها النفس «يا إلهي قد أذنبت» فإنها تعلم بأن الذنوب قد غفرت فتقف بجرأة لا توصف بين يدي الحاكم الشديد الحساب. فالداراني يقول في دعاء له مشهور:

«يا رب إن طالبتني بسريرتي طالبتك بتوحيدك، وإن طالبتني

---

(٤٢) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٦٨.
(٤٣) ابن الجوزي، مخطوطة برلين ص: ٢٩٠.
(٤٤) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٢١.
(٤٥) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٥٢.
(٤٦) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٥١.
(*) هذا القول مقتبس من ذي النون. إلا أن المؤلف تصرف به بعض الشيء، ونقلناه نحن هنا مترجما عن الصيغة التي أوردها المؤلف – المترجم.





بذنوبي طالبتك بكرمك، وإن جعلتني من أهل النار أخبرت أهل النار بحبي إياك»[٤٧].

إنها إرادة الله أن يؤمن المذنب بعفو الله وغفرانه. فالله لا يغضب على أحد كما يغضب على من أذنب ذنبا فاستعظمه في جنب عفوه[٤٨]. فالتشكك والقنوط من رحمة الله أشد على المرء من ذنوبه، وأشد من ارتكاب الإثم هو تسويف الصلاح وتأجيله[٤٩]. وبسبب دهشتهم من عمق رحمة الله وسعتها التي لا توصف، والتي تكشف عن قوتها المنقذة عند ارتكاب الخطيئة على وجه الخصوص، ينادي الصوفيون: اللهم اغفر لنا ذنوبنا وارحمنا، أيضا شأنهم في ذلك شأن آباء الكنائس المسيحية حينما ينادون: Obeata Culpa – ونحن نجد إشارة لهذه الفكرة في العصور المبكرة من الإسلام، فقد لمح بها الحسن البصري، إذ قال:

«إذا أذنب العبد ثم تاب لم يزدد بتوبته من الله إلا قربا. وإذا أذنب ثانيا لم يزدد كذلك إلا قربا»[٥٠].

وتكررت هذه الفكرة كثيرا عند المؤلفين الصوفيين: «ما عمل داود عليه السلام عملا قط كان انفع له من خطيئته، مازال منها خائفا هاربا حتى لحق بربه عز وجل»[٥١].

ونوادر هم المذنبون الذين يكفرون عن ذنوبهم ويستغفرون ربهم

---

(٤٧) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٥٥.
(٤٨) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٥٥.
(٤٩) البيان ج ٣ ص: ١٤٤.
(٥٠) لواقح ج ١ ص: ٢٥.
(٥١) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٣.





فيما يأثمون، ولكن على الصديقين أن يحذروا[٥٢]. فإبراهيم بن أدهم يحدثنا في قصة غلبت عليها المبالغة الودودة المحببة في الأسلوب الشرقي الأصلي فيقول:

«طفت ذات ليلة بالبيت وكانت ليلة مظلمة ذات مطر ورعد فخلا الطواف، فلما انتهيت إلى الباب قلت: اللهم اعصمني حتى لا أعصيك أبدا. . . . فسمعت قائلا يقول من جوف البيت: يا إبراهيم، أنت تسألني أن أعصمك وكل عبادي يسألوني العصمة، فإن عصمتهم فعلى من أتفضل؟ ولمن أغفر؟»[٥٣].

ويذهب الداراني مذهبا أبعد فيستخلص نتيجة جريئة مفادها أن من الأفضل للمرء أن يكون قد وقع أولا في شراك الحياة الدنيوية ومن ثم يتوب على أن يكون قد نشأ منذ البداية متقشفا قحا.

فقد قال حينما ذكر له عن أحدهم أنه نشأ في التصوف والقرآن وأكل الخبز المشوي في الرماد:

«كنت أحب أن يكون ممن وجد طعم الدنيا ثم تركها، لأنه إذا وجد طعمها ثم تركها لم يغتر بها، فإذا كان ممن لا يجد طعمها لم آمن عليه إذا وجد طعمها أن يرجع إليها»[٥٤].

إن التوتر القائم بين العنصرين الأساسين: الخوف من الله ومن شدة عقابه من ناحية، والأمل في منال رحمته من ناحية أخرى، هو عنصر الإيمان الفعال، إنه دافعه الحي. ولقد عبر سهل عن ذلك

---

(٥٢) الغزالي ج ٤ ص: ١٣.

(٥٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ١٢٣.

(٥٤) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٨.





بكلمة تنطوي على معاني جد عميقة، حينما قال: «الخوف ذكر والرجاء أنثى، أي منهما تتولد حقائق الإيمان»[٥٥].

وهناك آخر عبر عن ذات الشيء لكنه غلبت عليه الصورة الشعرية فقال:

«الخوف والرجاء كجناحي الطائر، إذا استويا، استوى الطائر وتم في طيرانه»[٥٦].

وإذا كان ذو النون قد ذهب مذهبا آخر فقال: «ينبغي أن يكون الخوف أبلغ من الرجاء، فإذا غلب الرجاء تشوش القلب»[٥٧]، إلا أن الغالبية تتمسك بضرورة أن يسود توازن بين العنصرين.

والتوبة هي وسيلة التوازن بين غضب الله من ناحية ورحمته من ناحية أخرى. أما النجاة من يوم الحساب دون ما توبة فهو أمر لا يعتقد به سوى الدين[*] الدنيوي المسرف في دنيويته، إذ أنه يعتمد على انتمائه للأمة المحمدية التي حظيت (حسب اعتقاده) بالرحمة (بشهادتها بوحدانية الله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم - المترجم).

(وفيما عدا ذلك - المترجم) فكل مؤمن يعلم أن الله يطالبه بالتوبة وأنه يغفر للتائبين. «إن الله يحب التوابين»[**]. غير أن نظرة

---

(٥٥) عوارف المعارف ج ١ ص: ٣١٧.
(٥٦) عوارف المعارف ج ٤ ص: ٣٢٠.
(٥٧) الغزالي ج ٤ ص: ١٤١.
(*) كان من الأجدر أن يستخدم المؤلف كلمة «تدين» بدلا من «دين» - المترجم.
(**) سورة البقرة، الآية ٢٢٢ - المترجم.





الصوفيين تغوص في محيطات أعمق: «العامة يتوبون من سيئاتهم، والصوفية يتوبون من حسناتهم»(٥٨)(*).

وتبقى أفضل أعمال البر التي يؤديها الإنسان ذنبا ولن تبلغ الكمال. وهذا ينطبق حتى على توبتنا، فهي لن تصل إلى درجة الكمال مهما كانت صادقة. ولذا فإن خير توبة يكفر بها العبد عن ذنوبه هي، حسب مقولة صوفية يكثر الاستشهاد بها:

«التوبة أن يتوب من التوبة»(٥٩).

والتوبة يجب أن تكون مطلقة شاملة لجميع مناحي حياتنا. ولكن وقبل هذا كله لا يجوز لها أن تكون نوعا من العمل الذي نعتقد أننا بتأديتنا له نتمكن كسب عفو الله ورحمته. فهي لا يجوز لها أن تقف بين الله وبيننا بحيث تغطي على إرادة الله ورحمته الحرة المطلقة المستقلة. ولقد طور يوسف بن الحسين، أحد معاصري الجنيد، هذه الفكرة في قول له على جانب كبير من الأهمية، إذ قال: «... لو أن التوبة تطرق بابي ما أذنت لها على أني أنجو بها من ربي. ولو أن الصدق والإخلاص كانا لي عبدين لبعتهما زهدا مني فيهما، (لئن) كنت عند الله في علم الغيب سعيدا مقبولا لم أتخلف باقتراف الذنوب والمآثم وإن كنت عنده شقيا مخذولا لم تسعدني توبتي وإخلاصي وصدقي، وإن الله تعالى خلقني إنسانا بلا عمل ولا شفيع كان لي إليه، وهداني لدينه الذي ارتضاه ((ومن يبتغ

---

(٥٨) قوت القلوب ج ١ ص: ٣٨٤.

(*) المقصود أنهم يتوبون من تقصيرهم في أدائها - المترجم.

(٥٩) عوارف المعارف ج ٤ ص: ٢٩٠.





غير سبيل المؤمنين)) . . . . ((ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه . . .))

فاعتمادي على فضله وكرمه أولى بي -إن كنت حرا عاقلا- من اعتمادي على أفعالي المدخولة، وصفاتي المعلولة، لأن مقابلة فضله وكرمه بأفعالنا من قلة المعرفة بالكريم المتفضل»(٦٠).

إن هذه المقولة من السهل أن يساء فهمها، شأنها في ذلك شأن بعض المقولات البروتستانتية المغالية في إطار المسيحية - التي تدعي بأن كل عمل نشرع به اعتقادا منا أنه يجب علينا، أو، من الأجدر بنا، تأديته، إذا ما أردنا كسب رضا الله ورحمته، لن يكون بلا قيمة فحسب، بل وسيكون عائقا مضرا بنجاتنا من يوم الحساب. إن داعية هذه الفكرة يتحرك على صراط ضيق جدا. غير أن مقصده ما كان بالتأكيد نفي قيمة التوبة من حيث أنها خطوة ضرورية ومهمة على طريق الرحمة، إنما كان مقصده مقصدا إيجابيا: لقد أراد من خلال صياغته للتناقض بهذه الشدة والصرامة التأكيد على أن الله تعالى ((يرزق من يشاء ويعذب من يشاء)).

ولكن إذا كان جوهر التعبد يكمن في التوتر الدائم والمستمر بين طرفي النقيض: مخافة الله من يوم الحساب من ناحية والأمل في منال رحمته من ناحية أخرى، فهل بوسع الإنسان يا ترى أن يكون في يوم ما واثقا من نجاته؟ لقد أجاب المؤمنون الأولون عن هذا السؤال بالنفي القاطع. فأولا: كيف يمكن للإنسان أن يكون في يوم ما واثقا من أن إيمانه صادق وأنه يؤدى أعمال البر؟

---

(٦٠) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٣٩.





«. . . عملوا أعمالا ظنوا أنها حسنات فلما كان. . . الحساب والميزان وجدوها سيئات. . .» وجاء في الخبر: «الشرك في أمتي أخفى من دبيب النمل على الصفا»[٦١].

وثانيا: أن الإنسان إذا ما شعر بأنه لا يقوم إلا بالعمل الصالح وبلغ الكمال بحيث أصبح واثقا بأنه كسب الجنة، فإن هذا اليقين ينطوي على خيلاء رهيبة واستكبار مروع، إنه بشعوره هذا يثبت أن الاحتمال الأكبر هو أن يكون مصيره إلى النار، ففي الخبر «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا ومدحوه وأحسنوا الثناء عليه، فبينما هو كذلك إذ طلع عليهم الرجل يقطر وجهه ماء من أثر الوضوء، قد علق نعليه بيديه، وبين عينيه أثر السجود، فقالوا: يا رسول الله هذا هو الرجل الذي وصفنا لك آنفا، فلما نظر إليه صلى لله عليه وسلم قال: أرى على وجهه سفعة من الشيطان - يعني ظلمة - فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: نشدتك الله، هل حدثت نفسك حين أشرفت على القوم أنه ليس فيهم خير منك؟ فقال اللهم نعم»[٦٢] الغطرسة الروحية كانت إذا علامة من علامات الشيطان لا حظها النبي على وجه ذاك الرجل.

وأخيرا: كيف بمستطاع الإنسان التعرف على أن الله سيأخذ بنظر الاعتبار كل محامده العبادية ومناقبه الصالحة؟ فالله يفعل ما يشاء. وعلى ما ينقل فقد كان من دعاء النبي:

«"إني أستغفرك لما علمت وما لم أعلم"، فقيل له: أتخاف يا

---

(٦١) قوت القلوب ج ٢ ص: ٢٨١.

(٦٢) قوت القلوب ج ٢ ص: ٢٨١.





رسول الله؟ قال: وما يؤمنني والقلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء» لقد كان الكثير من القوم خشوعين، متواضعين بحيث أنهم ما كانوا يتجرؤون حتى على سؤال الله أن يسمح لهم بدخول الجنة. فسؤال من هذا القبيل كان ينطوي، في منظورهم، على استكبار، وذلك لأن المرء اعتقد باحتمال سماع دعائه.

ولكن كيف هو موقف الصوفيين من مسألة اليقين بشأن النجاة من الحساب؟ فالتصوف بكل أشكاله يسعى لتحقيق الاتحاد مع موضوع الإيمان، يسعى لمنال معرفة ومعايشة ومشاهدة ما يمني به الإيمان نفسه، إن المعايشة الصوفية بحد ذاتها نعمة وحياة أبدية. إنها تعني وجود الله في قلب المؤمن. ولقد بين الصوفيون النصارى من مدرسة Amalrich(*) أن من يعرف الله يمتلك السماء - تماما مثلما يمتلك النار في داخله كل من يقترف كبيرة من الكبائر.

وأنكر صوفيو Bamberg(**) البعث في الحياة الآخرة. (فمعنى الإيمان - المترجم) هو أن المؤمن قد بعث للحياة الأبدية.

وكذلك المتصوفون المسلمون فهم أيضا قطعوا الطريق من الإيمان إلى المعرفة، هم أيضا حظوا بمشاهدة ملكوت السماء روحيا كما عايشوا اتحاد الإيمان مع مراد الروح ومناها. ولكن، ألم يكسبوا من هذا كله، ولو قليلا من اليقين بأنهم لم يعودوا بحاجة لمقاسمة مصير الملعونين من أهل النار؟

---

(*) صوفي فرنسي آمن بنظرية وحدة الوجود، توفي في باريس في الفترة بين عام ١٢٠٦ والعام ١٢٠٧ - المترجم.

(**) مدينة في ألمانيا الاتحادية - المترجم.





إن الجو الأساسي في الإسلام، المتسم بالارتجاف ذعرا والارتعاد فرقا أمام الحاكم الجبار، شديد وقاسٍ بحيث لم يتجرأ، باستثناء حالات قليلة، الصوفيون أيضا، من التيقن من نجاتهم من يوم الحساب، أو على أدنى تقدير، لم يتجرؤوا على الإفصاح عن مثل هذا اليقين. غير أن الأمر سينطوي على سوء فهم إذا ما اعتقدنا بأن المسلم غير واثق، في الواقع، لا في الإيمان ولا في تفاؤل قلبه وطمأنينته، من العفو الإلهي ولا من الدخول إلى جنة الله أيضا. إن كل ما في الأمر هو أن المسلم يرى أن التعبير عن هذا اليقين بالكلمات تكبر وخيلاء تدنس بهما حرمة الله، وانتقاص من عزة المحجوب وهيبته. وبالتالي لا شيء، حتى أجمل المعايشات الروحية وأحلاها، حتى أوهام ومعايشات الغبطة السماوية يمكنهما أن تجعل الإنسان ساكن الفؤاد واثق النفس من عقاب الله.

«لو أن رجلا دخل إلى بستان فيه من جميع الأشجار عليها من جميع الأطيار، فخاطبه كل طير منها بلغة، فقال: السلام عليك يا ولي الله، فسكنت نفسه إلى ذلك كان أسيرا في أيديها»(٦٣). ويرافق الخوف من النهاية غير المحمودة المؤمن في كل أفكاره الخفية وحركاته.

«كيف افرح بعملي وذنوبي مزدحمة؟ (بل) كيف أفرح بأملي وعاقبتي مبهمة؟»(٦٤).

ولقد سئل صوفي آخر:

«. . . . من أي شيء داوم غمك؟ قال: من شيء واحد، قيل:

---

(٦٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ٢٨٢.

(٦٤) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٨٤.





وما هو؟ قال: خلقني ولا أدري لم خلقني»[٦٥]، ألنعيم الجنة أم لعذاب النار.

وأبو يزيد نفسه يعترف، وإن كان قد تحدث بجرأة فاق بها الآخرين، عن اتحاد المؤمن بالله، بأن صفة العارف بالله هي «صفة أهل النار، لا يموت فيها ولا يحيى»[٦٦].

هكذا هو إذا! يشعر بنفسه أنه بين الحياة والموت، بين الخوف والأمل، على الرغم من كل أحاديثهم عن السعادة الغامرة والغبطة الفياضة ولقد قال هو نفسه مرة أخرى:

«هذا فرحي بك وأنا أخافك، فكيف فرحي بك إذا أمنتك»[٦٧].

والله شغوف غيور، فهو غيور في أن يبقى اسم من اصطفى من البشر سرا، لا يبوح به إلا يوم الحساب العظيم. فهو يريد أن ييأس الإنسان من إمكانية إحرازه النجاة. لكنه لا يريد له أيضا أن يعتقد بنفسه أنه قد بلغ النجاة، فالله.

«ترك الخلق في مفاوز التحير يركضون، وفي بحار الظن يغرقون. فمن ظن أنه واصل فاصله، ومن ظن أنه فاصله مناه. فلا وصول إليه، ولا مهرب عنه، ولا بد منه»[٦٨].

إلا أن بعض الصوفيين اعتقدوا أن من حق العبد الصالح فعلا أن يكون على ثقة بعفو الله عنه ورضاه. فعلى ما يقال سأل حاتم

---

(٦٥) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٥٢.
(٦٦) لواقح ج ١ ص: ٦٥.
(٦٧) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٨.
(٦٨) السلمي ص: ١٧٨.





الأصم أخا له بالله اسمه حامد اللفاف: «كيف أنت في نفسك؟ قال: سالم معافى. فكره حاتم جوابه وقال: يا حامد السلامة من وراء الصراط، والعافية في الجنة»[٦٩]. فالإنسان لا يطمئن قلبه ولا تسكن روعته حتى يخلف جسر جهنم أولا، هذا الجسر الضيق الرفيع كالشعرة والحاد كحد السكين. إنه لن يستطيع القول: نجوت، حتى يكون قد بلغ الطرف الآخر.

وحسب ما يقوله كالفن (Calvin)[*] فثمة احتمال واحد في الواقع لإحراز اليقين في هذه الحياة عما إذا كان المرء قد اصطفي للرحمة: إنه يتبين في أسلوب الحياة الذي يعيشه العبد. فإذا أدى المرء ما يؤديه المصطفى من البشر، فقد اصطفي للرحمة. ولقد اقترب الصوفيون من هذه الفكرة في بعض الأحيان. فعن سري السقطي ينقل أنه قال:

«أمس كنت في الجامع فوقف علي شاب وقال لي: أيها الشيخ يعلم العبد أن الله تعالى قد قبله؟ فقلت: لا يعلم. فقال: بلى يعلم. وقال لي ثانيا: بلى يعلم. فقلت له: فمن أين يعلم؟

قال: إذا رأيتُ الله عز وجل قد عصمني من كل معصية ووفقني لكل طاعة علمت أن الله تبارك وتعالى قد قبلني»[٧٠].

غير أنه لم يكن بمستطاع الجميع من القوم النظر إلى أعمالهم بهذا التفاؤل الجريء، بل على العكس من هذا، فالمؤمن إذا مد

---

(٦٩) الغزالي ج ٢ ص: ٢٠٤.

(*) كالفن واحد من أشهر المصلحين الدينيين في العالم المسيحي. ولد في عام ١٥٠٩ وتوفي في عام ١٥٦٤ في مدينة جنيف بسويسرا - المترجم.

(٧٠) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٧٤.





بصره إلى حياته، وجب عليه الاعتقاد بأنه ملعون، فعن أبي حفص يروى أنه قال:

«منذ أربعين سنة اعتقادي في نفسي أن الله ينظر إلي نظر السخط وأعمالي تدل على ذلك»[٧١].

---

(٧١) الغزالي ج ٤ ص: ١٦١.

# الفصل السادس:

# التوكل على الله والحب الإلهي

«إن الله عز وجل أعز من أن يغضبه أفعال خلقه، لكنه نظر إلى قوم بعين الغضب قبل أن يخلقهم، فلما أظهرهم استعملهم بأعمال أهل الغضب، فأسكنهم دار الغضب، وهو أكبر من أن يرضيه أفعال خلقه، ولكنه نظر إلى قوم بعين الرضا قبل أن يخلقهم، فلما أظهرهم استعملهم بأعمال أهل الرضا، فأسكنهم دار الرضا»(١).

يأخذ الصوفيون، شأنهم في ذلك شأن كافة المسلمين المؤمنين، بالرأي القائل بأن الله قد قضى، في تدبيره السرمدي، على بعض الناس بالرحمة الأبدية، وعلى البعض الآخر باللعنة الأزلية. فالفكرة الدينية الأساسية في الإسلام هي أن الله وحده يمتلك السلطة الكاملة، المطلقة، والحرية التي لا تحدها حدود. ومن هنا فقد كانت نظرية حرية الإرادة الإنسانية على الاختيار أشد أنواع الزندقة استنكارا.

«ويحك! أما رضوا والله أن يشركوا أنفسهم والشيطان معهم

---

(١) قوت القلوب ج ٢ ص: ١٧٤.





حتى جعلوا أنفسهم والشيطان أقوى منه، وزعموا أن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق لطاعته فجاء إبليس فقلبهم إلى المعصية، ويزعمون أنهم إذا أرادوا شيئا كان، وأن الله إذا أراد شيئا لم يكن»[٢].

وهناك من يريد إثبات التناقض الذي تنطوي عليه نظرية اصطفاء الله للبعض بالرحمة، عن طريق الإسهاب بالحديث عن النتائج الحتمية التي تقود إليها هذه النظرية لزاما، فالقول بأن المسألة محسومة مسبقا وبصورة لا ردة فيها من خلال التدبير الإلهي، لا بد أن يؤدي، حسب هذا الرأي، إلى فتور إرادة الإنسان وتقاعس جهوده الأخلاقية ووهن همته، وسعيه، بخوف وفزع، من أجل النجاة في يوم الحساب.

لا شك في أن نظرية القدر المحتوم زندقة بالنسبة للعقل الطبيعي شأنها في ذلك شأن فكرة حرية الإرادة الإنسانية بالنسبة للمسلم المؤمن. غير أن خطأ النقد أعلاه يكمن في أنه يرى في الدين مجرد نظام من الأفكار لا يمكن، ولا يجوز، لجزئياته أن يناقض بعضها البعض الآخر. لكن الدين شيء آخر كما هو معروف، فهو يمكنه فعلا توحيد آراء متناقضة وضمها بين حناياه بانسجام وتآلف (Complexio opposito). فأمر متناقض كتناقض فكرة اصطفاء البعض بالرحمة يمكن أن يثبت نفسه على أنه الإمكانية الوحيدة التي تعبر بالكلمات عن الحقيقة القائلة بأن نجاتنا تكمن بيد الله وحده. ولكن، ومن ناحية أخرى، فلا مراء في أنه يمكن لهذا التناقض أن

---

(٢) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٧١.





يكون طامة كبرى، إذا ما طبق المرء فعلا كل النتائج التي بمستطاعه استخلاصها منه، وإذا ما وسعه وسحبه مثلا على موضوع مسؤولية الإنسان المطلقة عن أفعاله. غير أن المؤمن لا يساوره القلق ولا يشعر بالحرج إزاء الاستنتاجات التي يستخلصها هؤلاء النقاد بشأن ما يمكن أن يتبع اعتقاده بأنه مسير وليس مخيرا، فهذه الاستنتاجات بعيدة جدا عن موقفه من الأمور وتقييمه لها وبالتالي فهي غير ذات شأن بالنسبة له(*).

وكثيرا ما يزعم البعض أن سبب توقف الحضارة الإسلامية وتحولها إلى محافظية غير مثمرة (Unproduktiver Konservatismus) وإلى خمول وسبات، يكمن في الجبرية، في الإيمان بالقضاء والقدر المطلقين. إنني سأترك موضوع ما إذا كانت هذه الفكرة صحيحة بالنسبة للإسلام، معروضة للمناقشة. لكني أود أن أقول بأن كالفن (Calvin) كان قد شيد هو الآخر تعاليمه على مبدأ القدر، ولكن بالرغم من هذا لم تكن هناك أبدا حضارات فعالة استطاعت أن تنمو وتتوسع كما هو الشأن بالنسبة للشعوب الأنجلوسكسونية. فهل يخضع الإنسان بالضرورة عندئذ لعدم المبالاة ويغدو بلا حول ولا قوة؟ إنني اعتقد أن العكس هو الصحيح! ويصف لنا ذو النون مشاعر المؤمن وأحاسيسه حينما يعرف أنه يخضع لقضاء الله وما قدر، فيقول:

«أنا نعمة منك وأنا قدر من قدرك، أجري في نعمك، وأسرح

---

(*) يخيل لنا أن المؤلف افترض هنا، أن القارئ على إلمام بهذه المسألة، ولذا فقد عرض الفكرة بشكل مكثف جدا، الأمر الذي فرض علينا ترجمة هذه الفقرات بشيء من التصرف - المترجم.





في قدرك أزداد على سابقة علمك، ولا أنتقض من عزيمة أمرك... فلا يزلني عن مقام أقمتني فيه غيرك... ولم يكن لي حول فأنتقل عن معصيتك إلا في وقت أيقضتني فيه لمحبتك»[٣].

فكما نرى من النص أعلاه لم تؤد فكرة القدر المحتوم إلى الخمول والخمود لديه، بل تسببت في انعتاقه وتحرره، إنها حفزته للفاعلية وشجعته على الإخلاص والصراحة. إن الإنسان لا يمكنه أبدا أن يشعر بحريته كما يشعر بها حينما يكون الله سيده كليا.

وكما نوهنا سابقا، فإن المرء يتوصل، إذا ما تعمق في التفكير بالموضوع، إلى نتيجة مفادها : إذا كان هو (جل شأنه) الذي يسير كل شيء وإذا كانت أفعاله وإرادته تتجلى في كل شيء، فستكون ذنوبي هي الأخرى من فعله ولن أكون أنا مسؤولا عنها البتة. غير أن المؤمن لا يستسلم لهذه النتيجة. فهو يقر، بلا مراء، بمسؤوليته عن ذنوبه، إذ يقول «إلهي ذنبي إلى نفسي فأنا معناه، وحبي لك هو لك فأنت معناه» ولكن، ومن ثم، يأتي الآن تخطي التناقض، يأتي الانتقال من طرف إلى الطرف الآخر (Klimax des Widerspruchs) : «الحب اعتقده لك طائعا والذنب آتيه كارها»[٤].

ويقوم يقين الصوفيين بشأن رحمة الله المقررة مسبقا على فكرة الاصطفاء. فالله هو الذي يمسك بيده زمام المبادرة. فليس بجهودي الذاتية، بل بإرادته أتعرف أنا عليه وبمشيئته هو أستطيع أنا طاعته. ويرى المتعبدون العاديون الذين يؤدون الفروض وفق ما هو مطلوب

---

(٣) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٣٤.
(٤) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٥١.





منهم ليس أكثر أن المرء ينال حب الله له بإطاعته لما أنزل وبالمبادأة من جانبه أولا بحبه له (جل شأنه). وبهذا المعنى فإن حب الله لنا هو أجرنا الذي نحصل عليه لقاء سلوكنا المحمود. ويأخذ أحمد بن الحواري بهذا الرأي إلا أنه يضيف إليه شيئا خاصا إذ يقول:

«علامة حب الله طاعة الله - . . . - فإذا احب الله العبد احبه، ولا يستطيع العبد أن يحب الله، حتى يكون الابتداء من الله بالحب له، وذلك حين عرف منه الاجتهاد في مرضاته»[٥].

ومعنى هذا هو أن الاجتهاد لإحراز مرضاة الله سيكفي بحب الله المنجي من العقاب، حتى إن كان هذا الاجتهاد، بحد ذاته، غير كاف.

غير أن المحاسبي يقلب فكرة المتعبدين العاديين، الذين يؤدون الفروض فحسب رأسا على عقب، ويقول:

«إن أول المحبة الطاعة وهي منتزعة من حب السيد عز وجل إذ كان هو المبتدئ بها وذلك أنه عرفهم نفسه ودلهم على طاعته وتحبب إليهم على غناه عنهم، فجعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه، ثم ألبسهم النور الساطع في ألفاظهم من شدة نور محبته في قلوبهم فلما فعل ذلك بهم عرضهم، سرورا بهم على ملائكته، حتى أحبهم الذين ارتضاهم السكنى أطباق سمواته، نشر لهم الذكر الرفيع عن خليقته قبل أن يخلقهم مدحهم، وقبل أن يحمدوه شكرهم لعلمه السابق فيهم أنه يبلغهم ما كتب لهم[٦] وعلى هذا فإن كل شيء:

---

(٥) السلمي ص ١٠١.
(٦) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٧٦.





الطاعة، وحب الله وكل الكلمات الرائعة الملهمة التي تشهد على معايشة الحب الإلهي - هذا كله عطية، حصيلة فعل الله، وثمرة اصطفائه الحر.

ومن هنا فإن الحب لا يكمن في أننا قد بادأنا الله بالحب أولا، إنما، كما يقول أبو يزيد البسطامي، العكس هو الصحيح: «... في ابتدائي... توهمت أني أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكري ومعرفته سبقت معرفتي ومحبته أقدم من محبتي وطلبه لي أولا حتى طلبته»(٧).

وفي مقولة صوفية أخرى وضعت على لسان موسى صيغت الفكرة الأخيرة صياغة تذكرنا بعبارة باسكال الشهيرة: «إنك ما كنت تفتش عني، لو لم تكن قد وجدتني مسبقا»، تقول هذه المقولة الصوفية:

«قال موسى عليه السلام: يا رب أين أنت فأقصدك؟ فقال: إذا قصدت فقد وصلت»(٨).

ويسمى من يبحث عن الله مريدا، وهو لقب ينطوي على تكريم وتشريف كبيرين بالنسبة للسالك طريق العبادة. أما من يبحث عنه، فإنه يسمى مراداً، وهو لقب ينطوي على تكريم أكبر وتشريف أعظم طبعا.

«المريد تولته سياسة العلم والمراد تولته رعاية الحق، فإن المريد يسير والمراد يطير وأين السيار من الطيار»(٩).

---

(٧) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٤.
(٨) الغزالي ج ٤ ص: ٢٨٦.
(٩) العروسي ج ١ ص: ١٤٠.





ويمنح اليقين بأن الحب الصادق هو حب الله لنا وليس حبنا نحن له، قوة وشعورا بالتحرر. فقد «قيل لبعض العارفين: إنك محب، فقال: لست محبا، إنما أنا محبوب والمحب متعوب»(١٠).

وفي الواقع ليس هناك دين ينطبق عليه تعريف شلاير ماخر (Schleiermacher) الشهير والذي مفاده: «الدين هو الشعور بالخضوع المطلق»، كما ينطبق على الإسلام. «. . . الله فرد في أوليته وأزليته، لا ثاني معه ولا شيء يفعل فعله، وأفعاله التي أخلصها لنفسه أن يعلم أن ليس شيء يضر ولا ينفع، ولا يعطي ولا يمنح، ولا يسقم ولا يبري، ولا يرفع ولا يضع، ولا يخلق ولا يرزق، ولا يميت ولا يحيي، ولا يسكن ولا يحرك غيره جل جلاله»(١١).

والله هو، في الحقيقة، القوة الوحيدة الفاعلة بالوجود، وكثيرا ما استخدم علماء الكلام المسلمون مثال لعبة مسرح العرائس كصورة لنا نحن البشر الذين يعتقدون أن ما يفعلونه هو من محض إرادتهم، في حين أن الله هو الذي يمسك بيديه الخيوط في الواقع فيحرك ما يشاء كيفما شاء(١٢).

ويتجسد الجانب الإيجابي لمشاعر الخضوع هذه في تفاؤل لا حد له وتوكل مطلق على الله الذي لا شيء يحدث دون مشيئته وإرادته. فبالنسبة للإسلام «التوكل على الله جماع الإيمان»(*)، إنه

---

(١٠) الغزالي ج ٤ ص: ٣٠٤.

(١١) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٥٦.

(١٢) الغزالي ج ٤ ص: ٨٥.

(*) حديث نبوي شريف، راجع: حلية الأولياء، المجلد العاشر، صفحة ٧٠ – المترجم.





المثل الأعلى الذي على المرء السعي لتحقيقه دائما وأبدا حتى وإن كان تحقيقه بالصورة الكاملة غير ممكن أبدا.

فقد قال الداراني ذات مرة:

«في كل المقامات لي قدم إلا هذا التوكل المبارك، فما لي منه إلا مشام الريح»(١٣).

إن الكلمة العربية التي ترجمتها أنا هنا إلى Gottvertrauen (التوكل على الله) مثال نموذجي، في الواقع، يشهد على أن عبادات وتسميات، لا سيما تلك التي تنطوي، بشكل مكثف، على صيغة فكرية ذات طبيعة دينية بحتة أو بالأحرى، على صيغة معينة للحياة، غير قابلة للترجمة. فكلمة توكل المستخدمة في هذا الشأن تثير لدى من يتكلم العربية تصورا معبرا جدا. فهي تعني تفويض الأمر إلى شخص آخر يسكن القلب إلى أحكامه، تماما مثلما أنيب شخصا آخر عن نفسي أطمئن إليه، أي اتخذه وكيلا فأترك له تصريف أموري وتوجيهها بدلا عني والقيام بنصحي وإرشادي، ولذا فالتوكل على الله يعني أن الإنسان يضع كل همومه بيد الله يصرفها بدلا عنه كيفما شاء. «... الفرج كله في تدبير الله لنا برضاه. والشقاء كله في تدبيرنا»(١٤). ويمكن لترك الأفعال لمشيئة الله، أن يتخذ صبغة استسلامية طبعا:

«أول مقامات التوكل أن يكون العبد بين يدي الله تعالى كالميت بين يدي الغاسل، يقلبه كيف أراد ولا يكون له حركة ولا

---

(١٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ٤.

(١٤) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٩٦.





تدبير»[١٥]. غير أنه يجب الانتباه إلى أن الصوفيين قد أحبوا الصياغات الحدية كثيرا، وبالتالي فلا يثبت قول من هذا القبيل أن المرء ترك كل القرارات لله وأنه غدا فعلا دون إرادة وسلبيا.

فالكاردنال نيومن (Newman) ما كان سلبيا بكل تأكيد، حينما قال في نشيده الجميل:

أردت أن أرى وأختار بنفسي

أما الآن فأنت الذي يقودني!

إلا أنه ليس ثمة خلاف في أن البعض من الصوفيين قد استخلصوا من نظرية التوكل على الله نتائج كان البعض منها يدعو للريبة. فداود الثوري بالغ في تدينه بحيث رأى في تنظيف سقف البيت من نسيج العنكبوت وفي غلق الكوة التي تدخل منها أشعة الشمس المحرقة أو في إصلاح فروه المخرق الذي خرج حمله، فضولا لا لزوما له[١٦]. وهذا بلا شك رأي لا ينسجم مع التوكل الحق.

كما أخذ الكثير من الزهاد العبارة القائلة بأن الله هو الذي يدبر أمرنا، مأخذا حرفيا، فعندما سأل إبراهيم بن أدهم أحد الرهبان: «من أين تأكل؟» فما كان هذا إلا أن أجابه: «. . . سل ربي من أين يطعمني»[١٧]. والأساطير الصوفية مليئة بالأقاصيص الخيالية، مليئة بأقاصيص أولياء يمموا وجوههم شطر الصحراء القاحلة يجوبونها دون ما طعام وماء، كما لو كانوا يعتقدون أنه إذا حان وقت الطعام

---

(١٥) عوارف المعارف ج ٤ ص: ٣٢٣.

(١٦) ابن الجوزي ج ٣ ص: ١٤٣ - ١٤٢.

(١٧) الغزالي ج ٤ ص: ٢١١.





فما على الولي سوى دك الأرض وعندئذ سيجد فورا ما لذ وطاب من المأكولات أعدت له على السماط وإلى جانبها ماء بارد، زلال، زكي الشذا في أواني فضية جاهز لكي يغتسل به. غير أن الأمر لم يبق عند هذه الأساطير فحسب، فقد حدث أن ذهب بعض هؤلاء العباد إلى الصحراء بلا متاع فعلا. وحينما قيل لأحدهم: «ما تقول في الرجل يدخل البادية بلا زاد؟» فما كان منه إلا أن قال: «هذا من فعل رجال الله عز وجل» فقال له السائل «فإن مات؟» فرد قائلا: «الدية على القاتل»[18]. ويروى عن صوفي آخر مشهور، وهو إبراهيم الخواص، أنه كان يسافر دائما متوكلا على الله، أي بلا عدة وبلا زاد. إلا أن أربعة أشياء ما كان لها أن تفارقه في السفر والحضر: الركوة والحبل والإبرة بخيوطها والمقراض، وذلك لأن «هذه ليست من الدنيا»[19]. لكنه وضع حدا فاصلا مدروسا، إذ رأى، أن مراعاة الآخرين والرفق بهم تتطلب في ثلاثة مواطن من المتوكل حمل الزاد معه: عند القعود في المسجد مع الإخوان بالله والركوب في سفينة وصحبة القافلة[20]. كذلك اعتقد القوم بأن رفع الطعام إلى اليوم التالي وانشغال البال في زاد الغد عامة لا يتفق مع التوكل الحق:

«... كما أن الله لم يكلفك اليوم عمل غد فلا تسأله رزق غد على جور حتى إذا لم يعطك شكوته»[21].

وإننا ما زلنا نتذكر قصص «ألف ليلة وليلة»، فحينما كان البطل

---

(١٨) السلمي ص: ١٧٨.

(١٩) الغزالي ج ٤ ص: ٢٢٩.

(٢٠) قوت القلوب ج ٢ ص: ٣١.

(٢١) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٦٧.





يواجه أقصى المخاطر، فإنه غالبا ما كان يتصرف بشكل مغاير تماما لما نتوقعه نحن من البطل في مثل هذه الأحوال: «فالدنيا تظلم في وجهه وتصطك أسنانه وترتعد ركبتاه» فيستعيذ بالله وهو في أوج هوله ويردد ما يردده الإنسان العادي أيضا كملاذ أخير في الشدة: «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. إنا لله وإنا إليه راجعون». ولا شك في أن هذا القول ينم عن إيمان صادق، بيد أن الصوفيين متفقون على أن المؤمن الحق لا يجوز له التكلم على هذا النحو لأن هذا يناقض التوكل على الله[٢٢]. ولقد وضح الجنيد هذا فقال:

«هذا قول الخائف - وإذا خاف المرء فإن هذا دليل على أنه غير واثق من ربه»[*].

وإذا كان المرء يؤمن فعلا بأن الله هو المهيمن على كل شيء والمدبر لكل شيء وأن المستقبل بيده، عندئذ لا ينبغي للمرء الحديث عن المستقبل كما لو كان بيدنا ولو على نحو ضئيل جدا فقط. وكما هو معروف فقد أكد الحواري يعقوب الرهي (Apostel Jakobus) في إحدى رسائله على هذا وشدد عليه. والصوفيون أيضا يذهبون هذا المذهب.

---

(٢٢) عوارف المعارف ج ٢ ص: ٣٣٠.

(*) لم نستطع العثور على هذا النص، لا سيما وأن المؤلف لم يشر إلى المصدر الذي استقاه منه وبالتالي فهذا النص ترجمة لما ينسبه المؤلف للجنيد ولكن يخيل لنا أن المؤلف أورد هنا النص التالي، غير أنه تصرف بترجمته كثيرا بحيث لم تعد هناك علاقة بين النصين من حيث المضمون: «قال الشبلي رحمه الله بين يدي الجنيد: لا حول ولا قوة إلا بالله، قال الجنيد: قولك ذا ضيق صدر. فقال صدقت قال: فضيق الصدر ترك الرضا». نقلا عن عوارف المعارف، الجزء الرابع، صفحة ٣٣٠ - المترجم.





«من علامة الأولياء» على ما يذكر سهل (التستري) «أنهم يستثنون في كل شيء... من قال أفعل كذا ولم يقل إن شاء الله تعالى سئل عن هذا القول يوم القيامة»[٢٣].

وباستثناء أفراد قلائل فسدت سرائرهم على نحو عظيم لا يضيف عندنا أحد إلى كل قول يتعلق بالمستقبل عبارة «إنشاء الله». أما المسلم فإنه يضيف دائما وأبدا عبارة «إنشاء الله» طالما هو يتحدث عن أمر سيتم حدوثه في المستقبل، ولكن وفي كثير من الحالات ما هذا، وللأسف، سوى غطاء مريح للكسل وانعدام الإحساس لدى الشرقيين (Orientalische Indolenz). والسؤال الذي كثيرا ما شغل بال المتدينين هو عما إذا كان الذهاب إلى الطبيب في حالة المرض ونشدان الشفاء على يديه أمرا مستساغا. ألا يتضارب ذهابنا إلى الطبيب مع التوكل الحق؟ ألا يعني هذا انعدام السكون والرضا عما كتبه الله علينا بدليل أننا نطلب العون من إنسان آخر على الله؟ لقد رفض الصوفيون، في الحالات العامة، العون الطبي على الشفاء وكتب ذو النون في إحدى المرات إلى صديق عليل: «... اعلم يا أخي أن العلة مجزلة يأنس بها أهل الصفا والهمم، والضياء في الحياة ذكرك للشفاء، ومن لم يعد البلاء نعمة فليس من الحكماء»[٢٤].

وعانى سهل من مرض كان، بالإمكان شفائه منه، إلا أنه رفض الذهاب إلى الطبيب. وسأله أحد عن سبب ذلك، فأجاب بأن

---

(٢٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ٢٧٧.
(٢٤) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٣٧ - ٣٣٦.





«ضرب الحبيب لا يوجع»[٢٥]. وكان يقول بشأن الدواء أنه «... سعة من الله تعالى لأهل الضعف». لكن الأفضل للمريض عدم تعاطيه «لأنه إن أخذ شيئا من الدواء ولو كان هو الماء البارد يُسأل عنه لم أخذه»[٢٦] ولقد أخذ أتباع ما يسمى بأصدقاء عيد العنصرة[*] وقليل من بعض جماعات الخلاص النصرانية الحديثة بهذا الرأي أيضا كما هو معروف: فالذهاب إلى الطبيب دليل على نقص في الإيمان، في مثل هذه الحالة على المؤمن أن يركن إلى الدعاء وأن يخلد إلى السكون. لكن الصوفيين أكثر تدينا: فحتى الدعاء من أجل الشفاء غير مستساغ ودليل على نقصان روحاني، فهو يعني عدم الرضا بما كتب الله وسوء ظن بإرادته الرحيمة، انه يعنى أن المرء يسأله أن يبدل ما سبق له جل شأنه أن قدره وكتبه. وفي هذا السياق يروي أحدهم أنه زار الجنيد ذات مرة ويقول:

«دخلت على الجنيد فوجدته محموما، فقلت يا أستاذ! ادع الحق تعالى أن يشفيك. فقال: لقد كنت أدعو بالأمس فنوديت في سري: إن جسدك ملك لنا، فإذا شئنا جعلناه صحيحا، وإذا شئنا جعلناه عليلا، فمن أنت حتى تتدخل بيننا وبين ما نملك؟ فاقطع تصرفك لتكون عبدا»[٢٧].

ومن ثم بمستطاع المرء السؤال عما ينبغي بالطبيب أصلا القيام به، فالله هو الذي يبعث لنا المرض والعافية ولا دخل لنا في ذلك

---

(٢٥) الغزالي ج ٤ ص: ٢٩٧.

(٢٦) الغزالي ج ٤ ص: ٢٤٨.

(*) أحد أعياد النصارى

(٢٧) الهجويري ص: ٣٦٨.





كله ولا إرادة. وحسب ما ترويه القصة الصوفية، فقد سأل موسى:

«يا رب، ممن الداء والدواء؟ فقال تعالى: مني. قال: فما يصنع الأطباء؟ قال: يأكلون أرزاقهم ويطيبون نفوس عبادي حتى يأتي شفائي أو قضائي»(٢٨).

وإذا كان الله قد تولى تدبير أمور المؤمن، فهل ينبغي بالإنسان أن يرمي بنفسه في أحضانه ويتركه يحصل له ما يحتاجه من قوت؟ لقد اعتقد بعض الصوفيين فعلا أن التوكل المطلق يفرض على العبد أن يعيش كما لو كان زنبقة في الحقل بكل معنى الكلمة. فبشر (الحافي) كان قد اقتات مدة من الزمن مما يكسبه من صنع المغازل شأنه في ذلك شأن غاندي، لكن أحد إخوانه المتدينين كتب له:

«بلغني أنك استعنت على رزقك بالمغازل، أرأيت: إن أخذ الله سمعك وبصرك، الرزق على من؟ فوقع ذلك في قلبه فأخرج آلة المغازل من يده وتركها»(٢٩).

وكان سري (السقطي) تاجرا، إلا أنه ترك العمل بهذه المهنة وعاش مدة من الزمن مما كانت أخته تنفقه عليه من غزلها. غير أنه وجد فيما بعد أن أكل طعامها لم يعد ينسجم مع تدينه بصورة كافية، فامتنع عن تناوله قائلا: «لما تركت الأكل من أختي قيض الله إلي الدنيا تنفق علي وتخدمني»(٣٠) ومعنى هذا أنه أصبح يعيش من الصدقات التي أعتبر أخذها حلالا حينما تمنح المرء الشعور بأنه قد

---

(٢٨) الغزالي ج ٤ ص: ٢٤٥.
(٢٩) الغزالي ج ٤ ص: ٢٣٢.
(٣٠) الأموي ج ٢ ص: ١١٣.





غدا خاضعا لله وحده فقط وعلى العموم فإن الله لا يرغب في أن يحصل العبد على قوته حيثما يتوقع العبد نفسه. كذلك سيمنع الله الرزق عمن لا يتق الله ويدعي الحول والقوة لنفسه. أما من يتق الله، فسيجعل الله له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب[٣١]. وعلى العبد الاحتراس من أن يصبح خاضعا لمشيئة الله ومنته إليه:

«إن من اليقين أن لا تحمد أحدا على ما أعطاك الله، ولا تذمه على ما لم يؤتك الله»[٣٢].

ولا يجوز للصوفي التسول، كما عليه أن يبدو كأنه يجد نفسه مرغما على قبول ما يهبه له الآخرون، وأن يترك لدى الأغنياء الشعور بأنه هو المتفضل عليهم حينما تنازل وقبل شيئا من يدهم. وعلى ما يروى عن الجنيد فقد «. . . جاء رجل مرة بخمسمائة دينار فوضعها بين يديه وقال: فرقها على جماعتك. فقال ألك مال غير هذا؟ قال نعم. قال: أتطلب زيادة على ما عندك؟ قال: نعم. فقال له الجنيد: خذها فإنك إليها أحوج منا ولم يقبلها»[٣٣].

وجاءه مرة أخرى رجل من خراسان بمال وسأله أن لا يفرقه على الفقراء بل أن يأكله. غير أن هذا السؤال لم يوافق الجنيد، فراح يقول: «أنا أؤمل أن أعيش حتى آكل هذا؟». فقال له الخراساني: «إني لم أقل لك أنفقه في الخل والكامخ والبقل، إنما أريد أن تنفقه في الطيبات وألوان الحلاوة، (فكلما) نفد أسرع، كان أحب إلي». وهنا رق قلب الجنيد واهتزت جوانحه فقبل منه المال. فقال

---

(٣١) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٩٢.
(٣٢) قوت القلوب ج ٢ ص: ٢٢.
(٣٣) كفاية المعتقد ص: ٢٣٩٩.





الخراساني: «ما ببغداد أحد أعظم منة علي منك»[٣٤].

وفي الواقع كان مؤسسو التصوف الأوائل قد تخطوا التسول التديني والتهور الروحاني اللذين كانا عند البعض منهم مثلا روحيا عاليا، فهم حينما شرعوا بأخذ الهدايا، كانوا يدفعون في الواقع ثمنا لها وذلك على شكل دروس يقومون بتأديتها. وليس في هذا ما يريب، فالمجتمع الذي عاشوا في كنفه نادرا ما عرف أسلوبا آخر لمكافأة العلماء أو المعلمين الروحانيين غير هذا الأسلوب. وهذا تطور جديد طبعا، إلا أنه لا يجوز أن يفهم منه أن الصوفيين قد أقبلوا برضا وقناعة على العمل من أجل كسب القوت، فالغالبية العظمى منهم ظلت ترى أنه لا يجوز لها مزاولة العمل من أجل كسب لقمة العيش وأن هذا واجب على من يعتقدون أنهم بحاجة له فقط. ولعله تجدر الإشارة هنا إلى أن موقف الصوفيين إزاء هؤلاء الناس اتسم بالإكبار، فهم يقومون، حسب رأيهم، بأمر محمود دون ما شك. فعن محمد بن غزوان الهرائي ينقل أن بشر الحافي قال له: «. . . عليكم بالرفق والاقتصاد في النفقة، فلأن تبيتوا جياعا ولكم مال أحب إلي من أن تبيتوا شباعا وليس لكم مال» ومضى يقول له: «بلغني أنك لا تلزم السوق، فالزم. . .»[٣٥].

والداراني أيضا ينصح الآخرين بأن لا يزهدوا بالدنيا بصورة تجعلهم عبئاً على الآخرين[٣٦]، ويؤكد على ذلك إذ يقول:

«ليس العبادة عندنا أن تصف قدميك وغيرك يقوت لك، ولكن

---

(٣٤) قوت القلوب ج ٢ ص: ٤١٤.

(٣٥) أبو نعيم ج ٨ ص: ٣٤٠.

(٣٦) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٥ - ٢٦٤.





أبدأ برغيفيك فاحرزهما ثم تعبد. . . ولا خير في قلب يتوقع قرع الباب، يتوقع إنسانا يجيء يعطيه شيئا»[٣٧].

ويكاد الجنيد أن يفرض على المتعبد الذهاب إلى السوق حتى إن كان الذهاب إلى هناك لا لشيء سوى لكي لا يبدو كأنه يحتقر العمل الشريف أو يريد أن يعطي الانطباع أنه أفضل تدينا من الآخرين. ويحدثنا عن ذلك أحدهم حيث يقول: «كنا يوما عند الجنيد فجرى ذكر ناس يجلسون في المساجد ويتشبهون بالصوفية ويقصرون عما يجب عليهم من حق الجلوس ويعيبون من يدخل السوق، فقال الجنيد: كم ممن هو في السوق حكمه أن يدخل المسجد ويأخذ بإذن بعض من فيه فيخرجه ويجلسه مكانه، وإني لأعرف رجلا يدخل السوق ورده كل يوم ثلاثمائة ركعة وثلاثون ألف تسبيحة. قال: فسبق إلى وهمي أنه يعني نفسه»[٣٨] فعن الجنيد ينقل أنه كان «يدخل كل يوم حانوته ويسبل الستر ويصلي أربعمائة ركعة ثم يعود إلى بيته»[٣٩].

ولما كان هؤلاء يدخلون السوق تجارا وحرفيين، لذا فإننا نستدل من هذا على أن التجارة والعمل الحرفي كانا في منظور القوم أعمالا تليق بالعبد الصالح بلا ريب. ويتصل التصوف بحضارة المدن اتصالا وثيقا، فالزارعة، كمهنة، كانت بالنسبة للصوفي، أمرا غير محتمل. أما الوظائف الحكومية، فإنها كانت، بكل أنواعها، مهنة مستحيلة، ممنوعة كليا على الصوفي وذلك لأنها تجعل منه خاضعا

---

(٣٧) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٥ - ٢٦٤.
(٣٨) الغزالي ج ٢ ص: ٧٧.
(٣٩) القشيري ص: ٢١.





لمشيئة الجبابرة، سلاطين الدنيا الظلمة. وحينما ينظر المرء إلى تاريخ التصوف بشكله العام، فإنه يكاد أن يرى في العمل الحرفي، ولربما في مهنة الإسكافي على وجه الخصوص، المهنة الأكثر انسجاما وملاءمة لورع العبد الصالح. «لو اتجر أهل الجنة لاتجروا في البز، ولو اتجر أهل النار لاتجروا في الصوف. . .و(إن) أربعة من (أصحاب) الصنائع موسومون عند الناس بضعف الرأي: الحاكة والقطانون (والغزالون) والمعلمون. . .ولعل ذلك لأن أكثر مخالطتهم مع النساء والصبيان. ومخالطة ضعفاء العقول تضعف العقل»[٤٠].

الله وحده القادر القدير، خلق كل شيء فقدره تقديرا، ولذا فعلى المؤمن أن يتلقى ما سيحدث له في المستقبل بتفاؤل وقلب ساكن مطمئن، مثلما عليه أن لا يأسى على ما فات وأن يرضى بما قدره الله عليه وكتب. وأنا حين أترجم المصطلح الصوفي (الرضا) إلى Ausruhen in Gottes Willen[*]، يتعين علي أن أنبه هنا إلى أن المقصود بهذا المصطلح ليس استسلام المرء بخضوع واستكانة ومن دون تذمر لما كتب عليه. فالرضا هو القبول الإيجابي والفعال لإرادة الله. أما «السكون لإرادة الله» فمعناه: استقبال ما أُنزل من البلاء بالبِشر وذلك لعلم العبد أن ربه أحسن صنعا وأرحم به وأعلم بما يصلحه. فالرضا هو الإرادة مع الاستحسان: أن يكون مريدا لما صنع، محبا راضيا عن الله بقلبه[٤١].

وعلى ما يذكر الرواة فقد كان العبد الصالح يرحب بالمرض

---

(٤٠) الغزالي ج ٢ ص: ٧٦.

(*) المعنى الحرفي: السكون لإرادة الله – المترجم.

(٤١) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٨٠.





والبلاء، لأنه «إذا أراد الله بعبده خيرا أو أراد أن يصافيه صب عليه البلاء صبا وثجه عليه ثجا»[٤٢]. و«إن الله عز وجل ليتعاهد عبده المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الرجل أَهْلَهُ بالخير»[٤٣] وهكذا يجب عليه قبول كل شيء مهما بلغ من الشدة والبلاء بلسان يلهج بالشكر لله تعالى على ما قدر. وينبغي بالصوفي أن يعلم أن كثيرا من أفعال الله تبدو لنا صعبة الفهم والتفسير وربما مستنكرة تثير الغضب. وفي العديد من الحالات قد تبدو الأمور كأن الله لا يريد عافيتنا، بل يسعى للإضرار بنا والإساءة إلينا، يسعى لأن يرمي بنا، عن عمد للغوايات التي لا قوة لنا على مقاومتها، وإغرائنا بمعصيته وارتكاب ما حرم علينا. ويسمي الصوفية أفعال الله هذه مكراً. «إن الله تعالى غيب أشياء في أشياء: غيب مكره في حلمه، وغيب خداعه في لطفه، وغيب عقابه في كرامته»[٤٤]. ومن هنا فليس في مقدور المؤمن سوى الإذعان، بطاعة وخشوع، لإدارة الله غير المستكشفة: «إن تلقاني بمكر منه اقتدارا، تلقيته بذل مني افتقارا»[٤٥]. وإذا لم يجد هذا كله نفعا، فسيبقى الاحتمال الأخير وهو أن يطلب المرء العون من الله على الله.

فلقد سئل ذو النون مرة «عن الآفة التي يخدع بها عن الله - فقال: يريه الألطاف والكرامات والآيات. قيل له: يا أبا الفيض: فبم يخدع قبل وصوله إلى هذه الدرجة؟ قال: بوطء الأعقاب، وتعظيم

---

(٤٢) الغزالي ج ٤ ص: ١١٤.
(٤٣) الغزالي ج ٤ ص: ١١٦.
(٤٤) السلمي ص: ١٨٢.
(٤٥) أبو نعيم ج ٩ ص: ٥٤.





الناس له والتوسع في المجالس وكثرة الاتباع، فنعوذ بالله من مكره وخدعه».

ويقول الداراني: لقد «نلت من كل مقام حالا، إلا الرضا، فما لي منه إلا مشام الريح.

وعلى ذلك لو أدخل الخلائق كلهم الجنة وأدخلني النار، كنت بذلك راضيا»[٤٦]. وكما هو معروف فقد روض العديد من الصوفيين أنفسهم بحيث صار ينتابهم شعور شاذ يمنحهم متعة فياضة حينما يكابدون الآلام ويعانون من قسوتها. فها هو أبو يزيد يكاد أن يتشوق لعقاب الله، إذ يقول:

أريدك، لا أريدك للثواب، ولكني أريدك للعقاب

وكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب[٤٧].

وقال الصوفي الإنكليزي **Richard Roll** الذي عاصر **Wiclif** وكان يكبره بعدة سنوات: «لا مولى لي سوى المسيح ولا شهادة عندي سوى الحب». ولو وضع المرء لفظ الجلالة بدلا من اسم (السيد) «المسيح» (عليه السلام) لتقبل الصوفيون المسلمون هذه المقولة بالترحاب وأضافوها بكل تأكيد وسرور إلى أقوالهم المأثورة. فليس هناك شك في أنه لو طلب من الصوفي أن يوجز بكلمة واحدة فحوى علاقته بالله، لما اختار كلمة أخرى غير كلمة «الحب». وفي الحقيقة ما كان سحب عبارة الحب على العلاقة بالله أمرا سهلا بالنسبة لدين صارم ومتشدد في موقفه كالإسلام. وكما بين

---

(٤٦) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٣.

(٤٧) العروسي ج ١ ص: ١٠٤.





ماسينيون[٤٨]، غالبا ما رفض علماء الكلام ورجاله الفقه، في القرون الأولى، بفظاظة وخشونة نبرة الحب الصوفي الرقيقة ولهجتها الطرية. إلا أنه يجدر بنا أن نؤكد أنه على الرغم من هذا كله، فإن هذه الكلمة قد ترددت منذ الجيلين الثاني والثالث بصفة متكررة جدا على أفواه المؤمنين. ولقد ذهب الحسن البصري إلى أبعد من هذا حينما استخدم لغة تشتمل على مفردات أكثر تطورا، كمصطلح «نشوة الحب»: «المحب سكران لا يفيق إلا عند مشاهدة محبوبه»[٤٩].

وكان هناك معاصر له يكبره سنا يردد: «اللهم أنت تعطيني من غير أن أسألك، فكيف تحرمني وأنا أسألك. اللهم إني أسألك أن تسكن عظمتك قلبي، وأن تسقني شربة من كأس حبك»[٥٠].

ولكن، ومع هذا، لم يصبح لكلمة الحب الشأن الأول في سياق العلاقة بالله إلا عند الصوفيين. والحب وسيلة وهدف بالنسبة للتصوف. ويسمي الصوفي الله المحبوب شأنه في ذلك شأن كاترين الجنوية. وكما كان Suso يناجي، بلغة أغاني العشق، محبوب الروح، كذلك الصوفيون المسلمون، فهم أيضا يستخدمون متنا لغويا مزخرفا ومبهرجا وشعرا يحفل بصيغ وصور الحب الدنيوي. إلا أن التصوف الإسلامي يظل واقفا عند نبرة العشق والصبابة، فلا يتحدث مطلقا عن الحب المادي الذي كان أمرا مألوفا جدا في «تصوف العروس» المسيحي (Christiliche Braut-mystik). ومن هنا فلا

---

(٤٨) L. Massaignon: Hallag II, 608.

(٤٩) لواقح ج ١ ص: ٣٩.

(٥٠) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٨٦.





وجود أبدا لمصطلح العريس والعروس في محيط التصوف الإسلامي[51].

ومن يحب الله لن يفكر بشيء آخر سواه ولن يفتش عما سواه جل شأنه، ولذا فعندما سئل أبو يزيد: «مالك لا تسافر؟»، فما كان منه إلا أن قال: «لأن صاحبي لا يسافر وأنا معه مقيم»[52]. الله وهو وليس آخر سواهما في الدنيا !! ومن يحب الله حقا، لا يحبه ابتغاء عطاياه ونعمه، بل حبا به لذاته لا غير:

«الناس في محبة الله خاص وعام» كما يرى ويؤكد الجنيد، «فالعوام نالا ذلك بمعرفتهم في دوام إحسانه وكثرة نعمه فلم يتمالكوا أن أرضوه، (غير أن) محبتهم (تقل) وتكثر على قدر النعم والإحسان. فأما الخاصة، (فقد) نالوا المحبة بعظيم القدر والقدرة، والعلم والحكمة والتفرد بالملك فلما عرفوا صفاته الكاملة وأسماءه الحسنى، لم يمتنعوا أن أحبوه، إذ استحق عندهم المحبة بذلك، لأنه أهل لها ولو زال عنهم جميع النعيم»[53].

وأنشد هو نفسه أيضا في مناسبة أخرى فقال:

والله والله لو بدأني بكل ضرب من الصدود
ما كان لي من هواه بد ولو تقطعت بالوجود[54].

---

(٥١) ولكن راجع قول إبراهيم بن أدهم: «إذا خلوت بأنيسك فشق قميصك» أبو نعيم ج ٨ ص: ٣٦.
(٥٢) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٤.
(٥٣) قوت القلوب ج ٢ ص: ١٦٢ - ١٦١.
(٥٤) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٦٩.





والخليل السماوي غيور، ولذا فإنه يسهر، من جانبه أيضا، على أن لا يحل سواه في القلوب.

«تعبد رجل من بني إسرائيل في غيضة من جزيرة البحر أربعمائة سنة» على ما تقول الأسطورة، «حتى طال شعره، حتى إذا مر بالغيضة تعلق بعض أغصان الغيضة بشعره، فبينما هو ذات يوم يدور إذا هو بشجرة منها فيها وكر طير فحول موضع مصلاه إلى قريب منها... فقيل له: استأنست بغيري! وعزتي لأحطنك مما كنت فيه درجتين»[٥٥].

ومن ذاق طعم الحب الإلهي، لن يكون بوسعه أن يفهم كيف بإمكان البعض الإغفال عنه جل شأنه[٥٦]. وذو النون أيضا يرى أن من يرجع عن الله وينصرف عن حبه، لا يمكن أن يكون قد وصل إليه أبدا، إنه كان في الطريق إليه لا غير[٥٧].

وكما كان الشأن بالنسبة للمقامات والأحوال الروحية فقد درس الصوفيون الحب الإلهي أيضا، فقاموا بتحليله وأسهبوا في مناقشته فلم يتركوا جانبا منه لم يمعنوا فيه الفكر ولم يشبعوه بحثا. وعلى العموم يميز القوم بين ثلاث مراحل: الحب والصداقة والمكابدة. وللحب في الشعر العربي أنفاس أشد حرارة، ونبض أسرع مما عليه الحال في أشعار أبناء العالم الشمالي. إنه لظى متأجج، وجمرات متوهجة، ولهيب محرق مقارنة بالهيام الشاحب الساذج (في أشعار الشماليين - المترجم). فلا يكفي أن يتقلب المحب في أحلام

---

(٥٥) ابو نعيم ج ١٠ ص: ٩.

(٥٦) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٢.

(٥٧) عوارف المعارف ج ٤ ص: ٢٧١.





يذوب بها شوقا، بل عليه أن يصبر، شاحبا، مضنى الفؤاد، شفافا، تأتي عليه الحمى وتستهلكه، فينادى له بالطبيب، فيظل هذا حائرا لأنه لا يجد لعلته سببا. وفي أسوأ الاحتمالات، أي إذا ما ظلت محبوبته قاسية الفؤاد لا ترحم مستجيرا، فإنه يقضي نحبه من شدة تعطشه لأنفاسها. أما إذا حالفه الحظ وتنعم بلقيا المعبودة، فإنه سيخر بين يديها مغشيا عليه من فرط فرحته الغامرة، ولربما ظل مغميا عليه من فرط فرحته الغامرة، فلا يستفيق أبدا.

وقد نقل الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» نوادر كثيرة وحكايات عديدة تصف الجوهر الحقيقي للحب.

«كنت في مجلس بالرقة عند صديق لي» يروي عمرو بن الحرث الرافعي، «وكان معنا فتى يتعشق جارية مغنية وكانت معنا في المجلس فضربت بالقضيب وغنت:

علامة ذل الهوى ... على العاشقين البكا

ولا سيما عاشق ... إذا لم يجد مشتكى

فقال لها الفتى أحسنت والله يا سيدتي، أفتأذنين لي أن أموت؟ فقالت: مت راشدا... فوضع رأسه على الوسادة وأطبق فمه وأغمض عينيه فحركناه فإذا هو ميت»(٥٨).

هكذا يجب أن يكون مسعى العبد الصالح في إطاعة محبوبه في كل شيء وإلى أخر مدى:

ولو قلتِ لي: مت، مت سمعا وطاعة

---

(٥٨) الغزالي ج ٤ ص: ٣٠٠.





وقلتُ لداعي الموت أهلا ومرحبا[٥٩].

وبنفس الأسلوب وبذات الصور يصف الشعراء الصوفيون ما يعانون من مكابدة، يصفون كمال الحب الإلهي الذي يضطرم في سويداء قلوبهم نارا محرقة، تهد أجسامهم وتستهلك قواهم. إن الصوفيين أيضا من «أولئك الأسرى الذين يقضون نحبهم إذا لم يحبوا» فعن ذي النون يروى أنه انشد:

أموت وما ماتت إليك صبابتي

ولا قضيت من صدق حبك أوطاري

مناي، المنى كل المنى، أنت لي منى

وأنت الغنى كل الغنى، عند إقتاري

وأنت مدى سؤلي وغاية رغبتي

وموضع آمالي ومكنون إضماري

تحمل قلبي فيك مالا أبثه

وإن طال سقمي فيك أو طال إضراري

وبين ضلوعي منك ما لك قد بدا

ولم يبد باديه لأهل ولا جار

وبي منك في الأحشاء، داء مخامر

فقد هد مني الركن وانبث أسراري

---

(٥٩) السلمي ص: ١٨٤.

ألست دليل الركب، إن هم تحيروا

ومنقذ من أشفى على جرف هاري؟

أنرت الهدى للمهتدين ولم يكن

من النور في أيديهم عشر معشار

فنلني بعفوك، أحيا بقربه

أغثني بيسر منك يطرد إعساري[٦٠].

وبالتأكيد كثيرا ما سمع البعض سريا يردد البيت التالي الذي أنشدته مغنيات كحيلات العيون في كثير من حفلات الحب في عاصمة الخلافة:

ما في النهار ولا في الليل لي فرح

فما أبالي أطال الليل أم قصرا[٦١].

وكما كان الشأن مع كاترين الجنوية، يمكن أن يكون الحب بالنسبة للصوفي المسلم أيضا موته الحقيقي. فيروي الجنيد كيف أنه كان في إحدى المرات جالسا بين يدي أستاذه سري وهو يعاني من آلام مرضه الأخير، فيقول: «كنت يوما عند السري بن مغلس وكنا خاليين وهو متزر بمئزر فنظرت إلى جسده كأنه جسد سقيم دنف مضنى كأجهد ما يكون، فقال: انظر إلى جسدي هذا لو شئت أن أقول أن ما بي من المحبة لله تعالى لكان كما أقول»[٦٢].

---

(٦٠) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٩٠.
(٦١) أبو نعيم ج ١٠ ص: ١٢٥.
(٦٢) ابن الجوزي ج ٢ ص: ٣٨٤.





ومعنى الحب الحقيقي الصادق هو أن يكون القلب كسيرا ينزف دما، كما توضح ذلك القصة النفيسة الموجزة التالية التي تروى عن ذي النون(*): فبينما هو يتحدث عن الحب بشغف وحماس بينين «فإذا بطائر نزل بين يديه، فلم يزل ينقر بمنقاره الأرض حتى سال الدم منه فمات»[٦٣].

من هنا فالمتعة والعذاب يكمنان في المعايشة الصوفية جنبا إلى جنب ويرتبط أحدهما بالآخر ارتباطا لا يقبل الانفصام. ويمر طريق الاتحاد بالله عبر حالات نفسية مروعة وعبر يأس وقنوط وظلام دامس، ولذا تتحدث تريزا عن «ليلة النفس الظلماء» التي على المصطفى اقتحامها. ويصف الجنيد رحلة الاتحاد بالله بأنها جولة عبر بلاد قاحلة بأهوال ومخاطر شبيهة بتلك التي تنطوي عليها جولة في صحراء العرب المترامية الأطراف الخالية المسالك والمعالم. إن الطريق إلى هناك «مفاوز مهلكة ومناهل متلفة، لا تسلك إلا بدليل، ولا تقطع إلا بدام ورحيل». وتبدأ هذه الرحلة بأن يوغل بك فجأة «... في فيح برزخ لا أمد له إيغالا... وأنت حينئذ في محل أمنه روع، وأنسته وحشة، وضياؤه ظلمة، ورفاهيته شدة، وشهادته غيبة، وحياته ميتة، لا درك فيه لطالب، ولا مهمة فيه لسارب، ولا نجاة فيه لهارب، وأوائل ملاقاته اصطلام، وفوائح بدائعه احتكام، وعواطف ممره احترام. فإن غمرتك غوامره انتسفتك بوادره، وذهب بك في الإرتماس، وأغرقتك بكثيف الانطماس، فذهبت سفالا في

---

(*) لقد اختلطت الأسماء على المؤلف ما يبدو. فهذه الأقصوصة تروى عن سمنون حمزة المحب، وليس عن ذي النون - المترجم.

(٦٣) الغزالي ج ٤ ص: ٣٠٨.





الانغماس إلى غير درك نهاية ولا مستقر لغاية، فمَن المستنقذ لك مما هنالك، ومَن المستخرج لك من تلك المهالك؟ وأنت في فرط الإياس من كل فرج مشوه بك في إغراق لجة اللجج؟ فأحذر ثم أحذر، فكم من متعرض اختطف، ومكلف انتسف، وأتلف بالغرة نفسه، وأوقع بالسرعة حتفه، جعلنا الله وإياك من الناجين، ولا أحرمنا وإياك ما خص به العارفين»(٦٤).

ويكابد المرء الآلام والعذاب حتى بعد أن ينال سعادة الاتحاد، وذلك عندما يخبو ضوء التجلي وينطفىء، ويحتجب الرفيق الأعلى وتحل آلام الفراق المرة القاسية الشعور مكان الشعور الحلو الذي فاح به قربه. «بينما أنا أسير ذات ليلة ظلماء في جبال بيت المقدس» يحدث ذو النون، «إذ سمعت صوتا حزينا وبكاءً جهيرا وهو يقول: يا وحشتاه بعد أنسنا، يا غربتاه عن وطننا، وافقراه بعد غنانا، واذلاه بعد عزنا. فتبعت الصوت حتى قربت منه فلم أزل أبكي لبكائه حتى إذا أصبحنا نظرت إليه فإذا رجل ناحل كالشن المحترق، فقلت: يرحمك الله تقول مثل هذا الكلام. فقال: دعني فقد كان لي قلب فقدته، ثم أنشأ يقول:

قد كان لي قلب، أعيش به
بين الهوى، فرماه الحب فاحترقا»(٦٥).

لا شك أن الأمر ينطوي على مذاق مر، على تعاسة ونكد، حينما يكابد العبد الصالح الفراق كقدر مروع تسببه له التغيرات التي

---

(٦٤) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٦٠ - ٢٥٩.
(٦٥) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٧٥.





تطرأ على مشاعره وأحاسيسه التي لا يستطيع هو نفسه تفهمها وليس بمقدوره الهيمنة عليها والتحكم بها. ولكن وبالرغم من هذا يبقى الأمر عاديا لا ينطوي على غرابة. فتجلي واحتجاب رفيق السماء هما سنة الحياة، فالناس أيضا يلتقون ويفترقون بعد ذاك. غير أن الأمر يكون أشد مرارة، وأكثر نكدا وتعاسة حينما يعرف المرء أن الفراق ما كان إلا بسبب جحوده وتهاونه في واجبه وخموله الشخصي.

فقد سمع ذو النون ذات مرة أحد أولياء الله يقول، وهو متعلق بأستار الكعبة ويبكي:

«كتمت بلائي عن غيرك، وبحت بسري إليك، واشتغلت بك عمن سواك، عجبت لمن عرفك كيف يسلو عنك، ولمن ذاق حبك كيف يصبر عليك؟ ثم أنشأ يقول:

ذوقتني طيبَ الوصالِ فزدتني،

شوقا إليك، مخامرَ الحسراتِ

ثم أقبل على نفسه فقال: أمهَلكَ فما ارعويت، وسترَ عليك فما استحيت، وسلبكَ حلاوة المناجاة فما باليت، ثم قال: عزيزي ما لي إذا قمت بين يديك ألقيت على النعاس، ومنعتني حلاوة قرة عيني له ثم أنشأ يقول:

روعت قلبي بالفراق فلم أجد

شيئا أمر من الفراق وأوجعا

حسب الفراق بأن يفرق بيننا

وأطال ما قد كنت منه مودعا[٦٧].

(٦٧) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٤٥.





كما أنشد أبو يزيد:

غرست الحب غرسا في فؤادي

فلا اسلو إلى يوم التناد

جرحت القلب مني باتصال

فشوقي زائد والحب باد

سقاني شربة أحيا فؤادي

بكأس الحب من بحر الوداد[68].

هكذا الحال إذن، «المحب سكران لا يفيق إلا عند مشاهدة محبوبه»[69]. وكثيرا ما يصف الشعر البدوي شابا يزور حبيبته سرا وهي في كنف إخوانها وفي عهدة قومها، فيسهب في وصف المخاطر التي يعرضان لها نفسيهما ويطنب في تصوير مشاعر الغبطة الهوجاء والسعادة الفياضة التي تنتابهما عند لقائهما الخفي هذا. ويستخدم الشعر الصوفي ذات الصورة.

فلقد سمع الجنيد ذات مرة شابة تطوف حول الكعبة وهي تتغنى برفيقها العلوي وتقول:

أبى الحب أن يخفى وكم قد كتمته

فأصبح عندي قد أناخ وطّنبا

إذا اشتد شوقي هام قلبي بذكره

فإن رمت قربا من حبيبي تقربا

---

(٦٨) العروسي ج ١ ص: ١٠٤.

(٦٩) لواقح ج ١ ص: ٣٩.





ويــبــدو فــأفــنــي، ثــم أحــيــى بــه لــه

ويــســعــدنــي حــتــى ألــذ وأطــربــا[٧٠]

وللصداقة مقام يختلف عن مقام الحب، إن لها صبغة أخرى مختلفة، فحينما يسمي الله إبراهيم خليلا فما هذا إلا نوعا من الصداقة يظهرها الله تعالى حياله. لقد سئل الجنيد عن هذا المقام فقال:

«هو غاية الحب وهو مقام عزيز يستغرق العقول، وينسي النفوس، وهو من أعلى علم المعرفة بالله تعالى. . . وفي هذا المقام يعلم العبد أن الله عز وجل يحبه. ويقول العبد: بحقي عليك وبجاهي عندك، ويقول بحبك لي. . . وهؤلاء هم المدلون على الله تبارك وتعالى، والمستأنسون بالله تعالى، وهم جلساء الله تعالى، قد رفع الحشمة بينه وبينهم، وزالت الوحشة بينهم وبينه، فهم يتكلمون بأشياء هي عند العامة كفر بالله تعالى، لما قد علموا أن الله تعالى يحبهم، وأن لهم عند الله جاها ومنزلة»[٧١].

ولقد تحدث سفن لدمان (Sven Liman) في مرة من المرات عن زنجي كان على ما يقال صادق العبادة بشكل متميز، ويخاطب الله، حينما يصلي، طالبا منه سماع دعائه، لا مخاطبة الراجي، الملتمس الخائف، بل مخاطبة من يطالب بحق مسلوب، فهو يكاد أن يتوعد وينذر.

ويروي الغزالي قصة مشابهة فيقول أنه بعد أن أصاب القحط بني

---

(٧٠) العروسي ج ١ ص: ١٤٠

(٧١) قوت القلوب ج ٢ ص: ١٥٣.





إسرائيل سبع سنين، «... خرج موسى.... ليستسقي لهم في سبعين ألفا، فأوصى الله عز وجل إليه كيف استجيب لهم وقد أظلمت عليهم ذنوبهم، سرائرهم خبيثة، يدعونني على غير يقين ويأمنون مكري. ارجع إلى عند عبد من عبادي يقال له برخ فقل له يخرج حتى استجيب له. فسأل عنه موسى... فلم يُعْرفْ، فبينما موسى ذات يوم يمشي في طريق، إذا بعبد أسود قد استقبله بين عينيه تراب من أثر السجود في شملة قد عقدها على عنقه، فعرفه موسى... بنور الله عز وجل، فسلم عليه وقال له: ما اسمك؟ فقال: اسمي برخ. قال: فأنت طلبتنا منذ حين، اخرج فاستسق لنا! فخرج فقال في كلامه: ما هذا من فعالك ولا هذا من حلمك ما الذي بدا لك، أنقصت عليك عيونك أم عاندت الرياح عن طاعتك أم نفد ما عندك أم اشتد غضبك على المذنبين، ألست كنت غفارا قبل خلق الخاطئين؟ .... فما برح حتى اخضلت بنو إسرائيل بالقطر... فرجع برخ فاستقبله موسى... فقال: كيف رأيت حين خاصمت ربي انصفني، فهم موسى... به فأوصى الله تعالى إليه أن برخا يضحكني كل يوم ثلاث مرات»[(٧٢)].

كذلك تنقل روايات مشابهة عن متعبدين صوفيين كانوا يخاطبون الله تعالى بنفس الجرأة رافعين بذلك الكلفة بينهم وبينه جل شأنه.

ولا مراء في أن الحب الإلهي عند الصوفيين ينطوي على العديد من الجوانب التي تبدو لنا غريبة، غير أن هناك مصطلحات، وإن كانت بسيطة بريئة، إلا أنها تأخذ باللب وتثير المشاعر وتعبر عن

---

(٧٢) الغزالي ج ٤ ص: ٢٩٢.





شعور صادق وإحساس مرهف عميق.

«ليس العجب من حبي لك وأنا عبد فقير، إنما العجب حبك لي وأنت ملك قدير»(٧٣).

وحينما كانت السعادة تغمر ذا النون وتفيض عليه بمشاعر البهجة والانبساط فيغلبه الحال، فإنه كان قد درج على ترديد:

«لك الجلال والجمال ولك الكمال سبحانك سبحانك، قدستك ألسن التماديح وأفواه التسابيح أنت أنت أزلي أزلي. حبه لي أزلي»(٧٤)

(وقال أبو سليمان الداراني - المترجم)

«دع الخبز أبدا وأنت تشتهيه، فهو (أي: الله تعالى - المترجم) أحرى أن تعود إليه»(٧٥).

كذلك ثمة شواهد على محبة غدت القوة الأخلاقية التي تغلب الإنسان على أمره كلياً وتقلب حاله رأسا على عقب. فالحب الكامل، الاتحاد بالله، يعني أن الذات الأنا تتلاشى وتنمحي، وبهذا يكون الحب هو محو كل تعابير الإرادة، محو كل الخصال والنعوت وكافة الحاجات. ولم يكن الحلاج وأبو يزيد أول من تحدث عن الاتحاد حيث يصير الناسوت واللاهوت واحدا. فسري السقطي سبقهم بهذا حينما قال:

---

(٧٣) ابن الجوزي ج ٤ ص: ١٠٩.
(٧٤) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٣٥.
(٧٥) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٥٧.





«لا تصح الصحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر يا أنا»[٧٦].

وفي هذه النقطة بالذات يمكن أن يساء فهم اللغة الصوفية. فقد فكر البعض في هذا السياق بتغير يطرأ على الجوهر وذلك لأن الأنا البشرية تختفي كليا في بحر النور الإلهي وتنمحي وتباد. فلا يعد الإنسان إنسانا، إنما يصير إلها. وفي التصوف الهندي، وعلى وجه الخصوص، في الاتجاه القائم على المذهب التأليهي (Theistisch)، غالبا ما ينطوي الاتحاد النهائي بالذات الإلهية على هذه الطبيعة[*].
فالعابد المقدس لفشنو (Vishnu) ينشد:

أنا فشنو، وكل ما في الكون ملكي

أنا كل شيء، وكل شيء في

أنا أزلي وبلا نهاية

ولما كنت مسكن الأنا العليا

لذا فإن اسمي براهما

ومعنى هذا هو أن فشنو موجود في كل شيء، وكل شيء موجود فيه، شأنه في ذلك «شأن السوار والتاج والخاتم، فهي كلها ذهب، وشأن البخار الذي يرجع إلى الأرض ويتلاشى فيها حينما تهدأ الريح التي رفعته إلى الأعلى بخارا». ومن هنا فإن الوحدة مع

---

(٧٦) لواقح ج ١ ص: ٩٨.

(*) آمن الهنود البرهمية بفكرة وحدة الوجود، ومن هنا فتثليث المظاهر لا يعبر عندهم سوى عن قوة واحدة، هي الحقيقة الكلية. ويتكون هذا الثالوث من براهما الخالق وسيفا الهادم وفشنو الحافظ - المترجم.





الله ذات طبيعة مجسمة، بصورة بالغة جدا، إنها تكاد تكون ذات طبيعة مادية.

وكذلك الصوفي المسلم، فهو أيضا يستخدم عبارات قوية الرنة جدا حينما يتحدث عن الفناء الكلي للشخصية الإنسانية، فقد سمع الجنيد يقول:

«اعلم أنه عظمت فيك المعرفة بالله وامتلأ من ذلك قلبك وانشرح بالانقطاع إليه صدرك وصفا لذكره فؤادك، واتصل بالله فهمك، ذهبت آثارك وامتحيت رسومك واستضاءت بالله علومك، فعند ذلك يبدو لك علم الحق»(٧٧).

كذلك ينقل عنه أنه قال: «قرأت كتبا كثيرة فلم أفد منها بقدر ما أفدت من هذا البيت:

إذا ما قلتُ: ما أذنبتُ؟ قالت مجيبة:

حياتك ذنب لا يقاس به ذنب»(٧٨)

ولعل الأمر يبدو كما لو كان وجوده بحد ذاته، من حيث كونه شخصية متميزة، هو الخطيئة الأولى، إلا أن من ينظر للأمر بعمق أكثر سيلاحظ أن المقصود شيء آخر. فالأمر ليست له علاقة بتحول ميتافيزيقي، إنما بتحول ديني وأخلاقي. فالاتحاد بالله يعني أن مشيئة الله تصير مشيئة الإنسان وأن الإنسان يحل في صورة الله بالمعنى الأخلاقي، أي أنه يتقمص، كما يقال، سجايا الله. «المحبة» تعني، كما يقول الجنيد، «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات

---

(٧٧) أبو نعيم ج ١٠ ص: ٢٨١.

(٧٨) الهجويري ص: ٥٣٨.





المحب»[٧٩]، ويخبرنا الداراني عن ماهية هذه الصفات التي يمنحها الله إلى أصفيائه ويمن بها عليهم، فيقول: «جلساء الرحمن يوم القيامة من جعل فيهم خصالاً باقية: الكرم، والحلم، والعلم، والحكمة، والرحمة، والرأفة، والفضل، والصفح، والإحسان، والعطف، والبر، واللطف»[٨٠]. ومن هنا فإن «معاشرة العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحلم عنك تخلقا بأخلاق الله الجميلة»[٨١].

ومعنى هذا أن من تجسد به هذا المثل الأعلى هو الذي نال الاتحاد بالله. وهذا هو في الواقع المحتوى الحقيقي للفناء الذي قارنه البعض من دون حرج وإمعان نظر بالنرفانا البوذية.

ولقد سئل الخراز مرة:

«ما علامة الفاني؟ قال: علامة من ادعى الفناء ذهاب حظه من الدنيا والآخرة، إلا من الله تعالى»[٨٢].

إن اختفاء الذات لا يعني، من حيث المبدأ، بالنسبة للصوفي، شيئا آخر غير الذي يعنيه بالنسبة لبولص حينما قال: «مع المسيح صلبت، فأحيا لا أنا بل المسيح يحيا في»[*].

ويطلق التصوف الإسلامي على الحياة الجديدة مع الله التي ستحل مكان الوجود الذاتي الأناني، مصطلح «البقاء». وبهذا المعنى

---

(٧٩) عوارف المعارف ج ٤ ص: ٣٤٥.
(٨٠) أبو نعيم ج ٩ ص: ٢٦٦.
(٨١) أبو نعيم ج ٩ ص: ٣٧٦.
(٨٢) عوارف المعارف ج ٤ ص: ٣٨٢.
(*) راجع الإنجيل، رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثاني: ٢٠.





يكون «الفناء هو التلاشي بالحق، والبقاء هو الحضور مع الحق»(٨٣).

لقد بلغت الآن خاتمة دراستي التي حاولت بها جاهدا أن أعرض التصوف لا كنظرية بل كتدين حي، كما توخيت من دراستي هذه إعطاء صورة عن عقله وروحه. ولذا فإني تركته يعبر عن نفسه بكلماته الشخصية بقدر الإمكان، الأمر الذي كان بالتأكيد امتحانا قاسيا لاحتمال القارئ على الصبر. وأنا آمل ألا تكون الجولة عبثا ودون جدوى. فنحن رأينا التطور المهم الذي مرت به الزهدية في الإسلام. ولقد تم هذا التطور بمنأى عن آثار مسيحية مباشرة. لكن هناك الاحتمال في أن هذا التطور ربما لا يكون قد تم دون التأثر بأفكار مسيحية مستترة عاشت، بصورة متميزة، كجزء من التقليد الإسلامي، حياة خاصة بها، شأنها في ذلك شأن إشراقات فاضت عن ينبوعها النوراني فانفصلت عنه واتخذت سبيلها. ومهما كان الأمر، فقد تحولت هذه الزهدية إلى عبادة صوفية اقتربت، من حيث الروح ومن حيث الجوهر، من الإنجيل أكثر من أية صيغة دينية أخرى غير نصرانية نعرفها.

ولا ريب أن دراسة هذه العبادة ستثير انتباه علم اللاهوت الذي يضع حدودا جدا ضيقة للوحي الإلهي بحيث أنه لا يدرس ولا يوضح سوى هذه النقطة الواحدة تاركا كل شيء آخر في عالم الدين جانبا بصورة مطلقة.

وهكذا، لربما سقط ضوء جديد من هذا الإقليم البعيد في

---

(٨٣) عوارف المعارف ج ٤ ص: ٣٨١.





ملكوت الإيمان على الكلمة المنسوبة إلى أحد أنبياء الله:

«. . . . من مشرق الشمس إلى مغربها اسمي عظيم بين الأمم وفي كل مكان يقرب لاسمي بخور وتقدمة طاهرة لأن اسمي عظيم بين الأمم. . . .»[٨٤].

---

(٨٤) Maleachi 1.





# المصادر


ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي)، صفة الصفوة، طبعة الهند ١٣٥٥هـ.

ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن سعد بن منبع) الطبقات الكبرى، طبعة لايدن ١٩٠٥م.

ابن عربي (محيي الدين) محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار، القاهرة ١٣٠٥هـ.

أبو طالب المكي، قوت القلوب، القاهرة ١٩٦١م.

أبو نعيم (أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصفهاني)، حلية الأولياء، القاهرة ١٣٥١هـ.

الأنصاري (زكريا)، شرح الرسالة القشيرية، مطبوع على هامش: نتائج الأفكار القدسية للعروسي.

الأموي (عماد الدين)، حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب، مطبوع على هامش كتاب «قوت القلوب»، القاهرة، بدون سنة نشر.

الترمذي، نوادر الأصول القسطنطينية ١٢٩٣هـ.

الثعالبي (أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابوري) قصص الأنبياء، المسمى: عرائس المجالس، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨١م.






الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، دار الفكر للجميع ١٩٦٨م.

السلمي (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسن بن موسى)، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، القاهرة ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.

السهروردي (شهاب الدين)، عوارف المعارف، مطبوع على هامش كتاب «إحياء علوم الدين».

الشعراني (عبد الوهاب) الطبقات الكبرى، المسمى بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، القاهرة.

العروسي (مصطفى)، نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية، مطبوع على هامش الرسالة القشيرية.

الغزالي (أبو حامد) إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة.

القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري)، الرسالة القشيرية، القاهرة ١٣٧٩هـ.

المدميري (كمال الدين) حياة الحيوان الكبرى، دار القاموس الحديث، بيروت.

الهجويري (علي بن عثمان)، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠ م.

اليافعي (عفيف الدين)، روض الرياحين في مناقب الصالحين، مطبوع علي هامش كتاب: قصص الأنبياء، المسمى بالعرائس، الطبعة الأولى، مطبعة التقدم العلمية، ١٣٢٥هـ.

اليافعي (أبو محمد عبد الله بن أسعد)، كفاية المعتقد ونكاية المنتقد، تحقيق: إبراهيم عطوه عوض، القاهرة ١٩٦١م.





# فهرس المحتويات









## هذا الكتاب

لا يستعرض هذا الكتاب التصوّف وأهدافه فحسب، بل يترك أقطابه يعبّرون عما يجيش في خواطرهم، كاشفين بذلك عن ملامح صورهم وخفايا سرائرهم.




